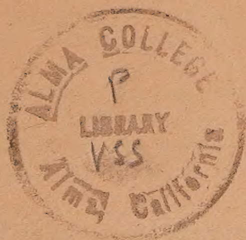
SUPPLÉMENT
DE
LA VIE SPIRITUELLE

TOME VIII



SUPPLEMENT DE LA VIE SPIRITUELLE

Numéro 32 du 15 Février 1955



SOMMAIRE

NOTES SUR LA RELIGIOSITE LITTERAIRE ALLEMANDE

PSYCHOLOGIE

VIE RELIGIEUSE

LE SENTIMENT RELIGIEUX DU JEUNE GŒTHE

LORSQU'ON veut parler du jeune Gœthe, le sujet se limite très exactement. La coupure, toujours un peu factice, entre les périodes d'une vie, entre la jeunesse et l'âge mûr, se symbolise ici sans ambiguïté par le départ pour Weimar, fin octobre 1776. Gœthe a vingt-sept ans depuis le 28 août : un Gœthe qui se développe organiquement à partir d'éléments encore peu perceptibles dans le Gœthe jeune, mais qui prédomineront bientôt.

Nous sommes renseignés sur Gœthe aussi bien qu'on peut l'être sur un grand homme. Ses œuvres de jeunesse, lettres, journaux, relations de voyage, esquisses, fragments, poèmes et proses dans leur forme originale, témoignages de contemporains, ont été publiés dans les six in-8 de Max Morris (Leipzig, 1909-1919). Depuis cette date, quelques inédits sont venus s'ajouter, comme les précieuses lettres à Langer de 1768-1769, retrouvées seulement en 1912, capitales pour notre propos.

On a répété à satiété le mot de Gœthe dans ses mémoires : « Toutes les choses que l'on connaît de moi ne sont que les fragments d'une grande confession[1]. » Il faut pourtant le citer encore. Pas d'écrivain chez qui l'œuvre soit plus directement l'expression de la pensée et du sentiment : il n'est que de comparer les œuvres imprimées aux ouvrages qui n'étaient pas destinés à la publication pour constater leur intime concordance.

1. *Dichtung und Wahrheit,* II, 7 (Jubiläums-Ausgabe, t. 23, pp. 82-83).

De plus, les mémoires, *Poésie et vérité*, ont été écrits pour relier entre eux ces « fragments » épars. Ils embrassent toute la période qui précède Weimar. Les trois premières parties furent rédigées de 1811 à 1813 (Gœthe avait donc entre soixante-deux et soixante-quatre ans). Il reprit son œuvre en 1830 et 1831. On doit utiliser ce document avec plus de circonspection : non pas tant parce que sa mémoire risque de le trahir (c'est un phénomène connu que les souvenirs de jeunesse prennent une particulière acuité dans l'esprit des vieillards), mais pour des raisons plus directes : la composition l'a obligé à des anachronismes, il a parfois projeté des considérations actuelles sur ces sentiments d'autrefois, ou bien il a désiré jeter le voile sur certains événements de sa vie, extérieurs ou intérieurs.



Par tradition et convenance sociale, Monsieur le Conseiller Jean-Gaspard Gœthe suit les exercices du culte, mais en fervent admirateur de Frédéric II, il est porté au rationalisme. Madame Gœthe est plus sincèrement pieuse.

S'il faut en croire Bettina Brentano qui prétend rapporter ce que lui a dit la mère de Gœthe, le petit Jean-Wolfgang aurait attaché une grande importance aux astres qui doivent avoir une influence favorable sur sa destinée[2]. La véracité de Bettina est assez sujette à caution, mais voici des textes de Gœthe lui-même. Après avoir parlé de la maison paternelle et du milieu de Francfort, il évoque le tremblement de terre de Lisbonne, 1755[3]. Il a six ans alors, mais les répercussions en sont longues. Voici troublé l'optimisme des temps modernes : tout n'est pas aussi beau qu'on l'avait cru dans le meilleur des mondes et la nature laissée à elle-même peut apporter à l'homme autre chose que des biens. Les théories de Leibniz et de Rousseau reçoivent un rude coup :

> Dieu qui a créé et maintient le ciel et la terre, que l'explication du premier article du *Credo* lui représentait si

2. MORRIS, I, p. 92.
3. *D.u.W.*, I, I, Jub., 22, pp. 31-32.

sage et si miséricordieux, ne s'était nullement montré paternel en livrant à la même destruction les bons et les méchants. En vain le jeune esprit cherchait-il à se reprendre contre ces impressions, ce qui d'ailleurs était d'autant moins possible que les sages et les exégètes eux-mêmes ne pouvaient se mettre d'accord sur la façon dont il fallait considérer un tel phénomène [4].

Et voici encore que, pendant l'été suivant, un phénomène naturel donne l'idée du Dieu courroucé de l'Ancien Testament : une grêle accompagnée d'éclairs et de tonnerre brise les vitres de la maison paternelle récemment reconstruite, endommage les meubles neufs et quelques livres précieux, incident d'autant plus impressionnant pour les enfants que les domestiques affolés les entraînent dans un couloir sombre et, à genoux, croient par des pleurs et des cris effrayants apaiser la divinité courroucée.

Si minime que le fait apparaisse, il n'en a pas moins laissé au vieillard une impression assez forte pour qu'il croie devoir le rapporter.

Selon Bettina, cependant, alors qu'on parle de tous côtés du tremblement de terre de Lisbonne et que l'on ouvre la Bible pour trouver des explications, le petit Jean-Wolfgang est allé avec son grand-père Textor écouter un sermon où la sagesse du Créateur a été en quelque sorte défendue contre l'humanité bouleversée. Son père lui demande son avis. Il répond : « A la fin, tout doit être encore beaucoup plus simple que le prédicateur ne le pense ; Dieu doit bien savoir qu'aucun dommage ne peut arriver à l'âme immortelle du fait d'un destin défavorable [5]. »

La Bible est un des livres avec lesquels l'enfant se familiarise le plus tôt, mais le protestantisme teinté de rationalisme n'est, à tout prendre, qu'une sorte de sèche morale « qui ne peut satisfaire ni l'âme, ni le cœur ». D'où cette multiplicité de sectes, séparatistes, piétistes, Frères moraves et autres croyants, qui ont pour tendance commune de chercher à s'approcher davantage de la divinité par le Christ. L'enfant entend discuter les dissidents

4. *Ibid.*, p. 32.
5. MORRIS, I, p. 94.

de la religion officielle qui lui paraissent les plus intéressants par leur originalité, leur sincérité, leur indépendance. Il entend rapporter sur eux des anecdotes édifiantes, entre autres celle d'un ferblantier à qui, pensant le confondre, on a demandé qui était son confesseur et il a répondu : « Personne de moins que le confesseur du roi David. »

Le vieux Gœthe attribue à l'influence de tels croyants le désir éprouvé par le jeune garçon d'entrer en rapports avec le Dieu créateur. La beauté du monde et les biens multiples qui sont notre part lui ont fait oublier les manifestations de sa colère. Selon le premier article du Credo, Dieu connaît et aime la nature, son ouvrage; il peut avoir des relations directes avec l'homme comme avec le reste de la création et veille sur lui comme sur le mouvement des astres, sur les plantes et les animaux, ainsi que le disent expressément certains textes de l'Évangile. Aussi, ne pouvant concevoir la forme de cet être, l'enfant le cherche-t-il dans ses œuvres et décide-t-il de lui dresser un autel à la manière de l'Ancien Testament. Des produits naturels représenteront le monde; la flamme qui brûlera au-dessus d'eux symbolisera l'âme humaine qui aspire à son Créateur. Sur un pupitre à musique verni rouge avec des fleurs d'or, en forme de pyramide à degrés, il dispose divers objets qu'il a trouvés dans la collection d'histoire naturelle de son père. Nouveau prêtre et sacrificateur, il place au sommet de petites bougies aromatiques dans une soucoupe de porcelaine, puis il les allume au moyen d'une lentille qui capte les rayons du soleil. Mais voici qu'un jour, n'ayant plus la soucoupe sous la main, il met directement les bougies à la surface supérieure du pupitre et les allume. Elles coulent si piteusement qu'elles détériorent le beau vernis et les fleurs d'or, en sorte qu'il n'a plus envie de recommencer. On pourrait presque considérer ce hasard comme un signe et un avertissement du danger qu'il y a, en général, à vouloir s'approcher de Dieu par de telles voies, conclut le vieux Gœthe[6].

Les mémoires renferment un très important passage sur les sacrements.

6. *D.u.W.*, I, 1, Jub., 22, pp. 46-49.

Le culte protestant, dit Gœthe, ne parvient pas à créer une véritable communauté, et si les fidèles s'éloignent de l'Église, c'est que le culte ne leur offre pas une vie sacramentelle suffisante. Ils ne voient administrer le baptême qu'aux autres et n'ont donc, en réalité, qu'un seul sacrement qui réclame leur participation active : la Cène. Or « les sacrements sont ce qu'il y a de plus élevé dans la religion, le symbole sensible d'une faveur et d'une grâce divines extraordinaires. Dans la Cène, les lèvres terrestres doivent recevoir un être divin incarné et participer à une nourriture divine sous la forme d'une nourriture terrestre ». Cette signification est la même dans toutes les Églises chrétiennes, que le sacrement soit reçu avec plus ou moins de soumission au mystère, ou en l'accommodant plus ou moins à ce qui est intelligible. Mais il ne devrait pas être le seul : aucun chrétien n'en éprouvera une vraie joie si le sens sacramentel n'est pas entretenu en lui.

Dans le conflit qui se produit chez l'enfant entre les exigences naturelles et celles de la religion, où trouvera-t-il un remède ? Un admirable moyen lui est offert : confier ses fautes et ses doutes à un homme digne formé à cette fonction, qui saura l'apaiser, l'exhorter, le fortifier, le rendre heureux en effaçant complètement ses fautes, ce qui lui permettra de s'approcher sans crainte de la Sainte Table. Toute sa vie, il retrouvera le même moyen de sanctification. Aux portes de la mort aussi, il sentira qu'aucun élément hostile, qu'aucun esprit malveillant ne pourra l'empêcher de s'envelopper d'un corps glorieux pour participer, par des relations directes avec la divinité, aux félicités infinies qui émanent d'elle. Et ainsi, le berceau et la tombe sont réunis en un cycle ininterrompu d'activités saintes. Le prêtre en est le dispensateur, mais comme rien de terrestre ne saurait l'y préparer, il faut que sa dignité lui soit transmise comme un patrimoine spirituel. Le protestantisme a rompu la chaîne en déclarant apocryphes une partie de ces symboles.

Ce préambule, qui souligne la préférence du vieux Gœthe pour les sacrements catholiques, fut mal accueilli par les milieux protestants. Il vise à nous expliquer clairement pour quelles raisons l'adolescent abandonna la pratique religieuse, alors que ce processus fut certainement moins conscient.

L'enfant a reçu son instruction religieuse d'un pasteur bon et faible, confesseur de la famille. Il sait parfaitement son catéchisme, il connaît les versets bibliques les plus probants, mais au moment où il va passer l'examen, il apprend que celui-ci aura lieu d'après un ancien formulaire. Il perd goût à la préparation, met dans son chapeau les feuillets dérobés par un ami au vieil ecclésiastique et les lit avec indifférence, alors qu'il aurait pu les réciter avec conviction.

Sa bonne volonté se trouve paralysée par la vieille routine chaque fois qu'il va se confesser. On lui a appris que la confession protestante est bien supérieure à la confession catholique parce que le fidèle n'a besoin de rien avouer en particulier et même qu'il ne serait pas convenable de le faire. Mais quand il se voit enfermé derrière la grille avec son « grand-père spirituel » qui lui souhaite la bienvenue de sa voix faible et nasillarde, la confession qu'il s'était répétée ne veut pas sortir de ses lèvres et il lit la première formule venue, si générale que n'importe qui aurait pu tranquillement se l'approprier.

Pendant les jours qui suivent sa communion, il se comporte comme il convient de le faire après une action si haute, mais il prend ensuite conscience des inconvénients que cette religion présente : elle a des dogmes compliqués, elle s'appuie sur des textes de la Bible qui prêtent à plusieurs interprétations, en sorte qu'elle peut conduire les inquiets de l'hypocondrie la plus noire à l'idée fixe. L'enfant a des scrupules au sujet de la Cène. On lit en effet que celui qui s'en approche indignement mange et boit sa propre condamnation, et ce qu'il a appris sur les jugements de Dieu dans les histoires du moyen âge et dans la Bible lui paraît d'autant plus terrible qu'on n'est jamais sûr que les péchés soient pardonnés[7].

Il cherche à s'initier à la critique biblique. Il veut apprendre l'hébreu pour mieux comprendre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il prend effectivement des leçons auprès du recteur Albrecht, mais l'hébreu est difficile. Voyant qu'il n'avance pas vite dans l'étude de la langue, il anticipe en exposant ses difficultés à son professeur, dans l'espoir de l'entendre les résoudre, mais celui-ci craint

7. *Ibid.*, II, 7, Jub., 23, pp. 89-96.

de se compromettre; toussant et riant de son gros rire, il se contente de trouver que son jeune élève est un garçon un peu fou. Le recteur Albrecht finit cependant par lui donner une Bible anglaise où les principales opinions sont exposées, le commentateur faisant effort pour les concilier en sauvegardant la dignité du livre, le fondement de la religion et les droits de la raison humaine[8].



Les premières œuvres de Gœthe s'inspirent de la Bible : un Balthasar, une histoire de Joseph qui fut, comme la plupart de ses essais de jeunesse, vouée aux flammes. Un de ses premiers poèmes « composé sur demande », qui date d'avant la seizième année, traite de la descente du Christ aux enfers. Seize strophes de dix vers, assez faibles, mais qui révèlent déjà une grande facilité. Elles montrent un Christ terrible qui fait trembler le soleil et les étoiles et rappellent le *Messie* de Klopstock dans quelques-uns de ses morceaux de bravoure[9]. Mais le scrupule religieux au sujet de la Cène le tourmente de telle sorte, dit Gœthe, et le moyen qu'on lui propose pour y échapper lui paraît si pauvre et si faible que ce phantasme n'en devient que plus terrible et dès qu'il est à Leipzig (1766, il a seize ans), il cherche à se libérer complètement du lien avec l'Église[10].

A vrai dire, d'autres facteurs ont joué dans le même sens, sans que l'on puisse savoir lequel fut déterminant : la vie mondaine d'abord, ensuite les fréquentations plus que douteuses, les conseils et l'exemple du mauvais génie des années de Leipzig que fut son ami Behrisch, la passion sensuelle pour Annette Schönkopf. Mais il faut insister sur la vie intérieure du jeune Gœthe plus qu'on ne le fait d'ordinaire, sur l'aspiration à la certitude intellectuelle de cette jeune âme et sur son besoin affectif de se sentir en paix avec Dieu, sans quoi la crise qui commence en 1768 s'explique mal.

Quand son ami Behrisch a quitté Leipzig, il entre en

8. *Ibid.*, I, 4, pp. 145-150.
9. Morris, 1, pp. 85-90.
10. *D.u.W.*, II, 7, Jub., 23, pp. 96-97.

relations avec Langer dont il fait le portrait dans ses mémoires. Triste et malade, il reprend intérêt aux choses de l'âme qui sont le principal sujet de ses conversations avec son nouvel ami. « La religion chrétienne oscillait entre son propre caractère positif, historique, et un pur déisme qui, basé sur les bonnes mœurs, devait être à son tour le fondement de la morale. » Selon leur caractère, les hommes choisissent entre ces diverses nuances. Langer préfère la Bible à tous les autres documents écrits et la tient pour l'origine de « notre arbre généalogique moral et spirituel ».

> Comme j'étais fort sur la Bible, c'était la foi seule qui pouvait me déterminer à déclarer divin ce que j'avais jusqu'à présent apprécié du point de vue humain, et ce m'était d'autant plus facile que j'avais d'abord connu ce livre en le tenant pour divin[11].

Une grave crise le contraint à revenir en hâte à Francfort. Après son retour, de nouvelles reprises du mal mettent plusieurs fois ses jours en danger : un phlegmon à la gorge, des misères digestives, et le moral ne vaut pas mieux. De si médiocre qualité qu'ait été son sentiment pour Annette Schönkopf, il n'en souffre pas moins de la séparation. En outre son père lui reproche — et non sans un semblant de raison — d'avoir perdu son temps à Leipzig, de revenir sans titres après trois ans d'Université, et « comme un naufragé ». C'est alors qu'il entre en relations avec les dissidents du protestantisme dont il nous a déjà précédemment parlé.

A vrai dire, ces fidèles sont loin d'être tous d'accord sur le dogme et les pratiques, mais ils ont du moins une piété qu'ils cherchent à rendre de plus en plus vivante et une grande tendresse pour la personne du Christ.

Mme la Conseillère Gœthe, qui n'est guère heureuse avec ce mari beaucoup plus âgé, pédant et morose, cherche malgré tout à prendre toujours la vie du bon côté. Elle trouve en même temps une distraction et un aliment pour sa piété dans la fréquentation des cercles piétistes. Gœthe fait ainsi la connaissance de Mlle de Klettenberg,

11. *Ibid.*, II, 8, Jub., 23, pp. 142-145.

qui restera jusqu'à sa mort une amie pour lui. Transposées poétiquement, les conversations et les lettres de Mlle de Klettenberg lui serviront pour écrire les *Confessions d'une Belle âme* insérées dans *Wilhelm Meister.*

Mlle de Klettenberg a quarante-cinq ans. Elle s'habille à la manière des femmes moraves. Maladive, elle considère son état comme une nécessité de sa condition terrestre. Elle souffre avec la plus grande patience et, entre temps, se montre vive et loquace. Elle a pour seules distractions les expériences morales que l'homme qui s'observe peut faire sur lui-même. Car les piétistes pratiquent l'examen de conscience ou, si l'on veut employer un langage plus moderne, l'introspection.

Mlle de Klettenberg trouve dans l'adolescent malade un esprit capable de se soumettre à ses directives :

> Mon inquiétude, mon impatience, mes efforts, mes recherches, mes études, mes réflexions, mes hésitations, elle les interprétait à sa manière et ne me cachait pas sa conviction, mais m'assurait sans ambages que tout venait de ce que je ne m'étais pas réconcilié avec Dieu. Or, depuis ma jeunesse, j'avais cru être en très bons termes avec mon Dieu ; bien plus, je m'imaginais, après toutes sortes d'expériences, qu'il pouvait même être en reste avec moi et j'étais assez téméraire pour croire que j'avais quelque chose à lui pardonner. Cette vanité se fondait sur ma bonne volonté infinie que, me semblait-il, il aurait dû mieux secourir. On peut penser que, bien des fois, j'eus avec mon amie à ce propos des discussions qui se terminaient toujours de la façon la plus amicale, cependant, et quelquefois, comme mes entretiens avec le vieux recteur, sur cette réflexion que j'étais un jeune fou à qui on devait passer bien des choses [12].

A son ami Langer de Leipzig, il écrit (en français), faisant évidemment allusion à des lettres et à leurs conversations antérieures : « Vous avez été le premier homme au monde qui m'a prêché le vrai Évangile, et si Dieu me fait la grâce de me faire chrétien, c'est à vous que j'en dois la semence. Que Dieu vous bénisse pour cela [13] » (9 novembre 1768).

12. *Ibid.*, II, 8, Jub., 23, p. 151.
13. Gustav Roethe, *Die Briefe des jungen Gœthe,* Leipzig, s. d., p. 68.

Ce texte n'est connu que depuis une trentaine d'années et paraît d'une importance capitale, mais qu'entend le jeune Gœthe par « être chrétien » ? Il ne s'agit pas de la vénération pour la personne du Christ qui ne l'a jamais quitté, ni d'une adhésion intellectuelle à des dogmes auxquels ni la communauté piétiste ni lui-même n'attachent grande importance, mais bien plutôt de cette « conversion » du cœur telle que les frères la réclament.

> Je vous dois beaucoup, Langer, et Mellin (un membre dirigeant de la communauté de Francfort) a continué ce que vous avez commencé; pour une âme comme la mienne, il était impossible à tous les prêtres du monde de la toucher, surtout avec ce bavardage de nos chaires actuelles qui n'a rien d'évangélique; votre amour, votre sincérité le pouvaient seuls. Mellin est un brave homme, mais il est trop sur la réserve au début, et pour le début, il ne m'aurait pas aidé. Langer, vous commettrez vraiment un péché si vous ne vous convertissez pas, car vous avez le vrai don pour être apôtre.
>
> Certainement, je sais ce que votre sermon a produit en moi : amour et inclination pour la religion, amitié pour l'évangile, respect plus sacré de la Parole. Bref, tout ce que vous pouviez faire. A vrai dire, avec tout cela je ne suis pas un chrétien, mais est-ce l'affaire d'un homme d'en faire un de moi ?
>
> J'ai le meilleur espoir. Ma tête ardente, mon esprit, mon effort, l'espoir assez bien fondé de devenir avec le temps un bon écrivain, sont maintenant, je dois le dire franchement, les obstacles les plus importants à ma conversion complète, qui m'empêchent d'accueillir avec plus de véritable sérieux et plus d'avidité les touches de la grâce. Vous voyez que je parle ouvertement; c'est pour beaucoup l'étincelle d'un amour-propre mal placé qui est encore trop puissant et, je le crains, deviendra plus puissant encore.
>
> De la part de la communauté, on m'accepte dans ce milieu avec une connivence silencieuse, comme les anges accueillent Abbadona[14] dans leur cercle autour du Golgotha.
>
> Je vais aux réunions et j'y trouve vraiment du goût. C'est assez pour le moment. Dieu fasse le reste[15].

14. Un ange déchu dans le *Messie* de Klopstock.
15. ROETHE, *op. cit.*, pp. 68-69.

On touche ici du doigt la difficulté intérieure. Gœthe se sent appelé à être écrivain et il lui semble que sa vocation le sépare de Dieu. Une direction spirituelle ferme et éclairée lui a manqué. Ni Langer, dont ce n'est pas la mission et qui n'a que six ans de plus que lui, ni Mellin, plus âgé, mais dont il voit tout de suite les insuffisances, ni Mlle de Klettenberg ne sont capables de lui faire comprendre et sentir comment il peut concilier en lui-même ce qui lui paraît inconciliable. Habituée à considérer Gœthe uniquement en fonction de son génie, et ses débats intérieurs comme une étape de son évolution en tant qu'artiste et créateur, la critique ne pense guère, bien entendu, que Gœthe a été aussi « une âme », au sens religieux du terme, livrant des combats spirituels, et malgré de nombreux amis, très seule, précisément à cause de ce génie qu'elle anime. Ce que le vieux Gœthe nous a dit de son enfance cherchant en vain un secours à ses difficultés morales, la nostalgie qu'il éprouve encore rétrospectivement, cinquante ans plus tard, du prêtre qu'un sacrement eût rendu capable et digne de le comprendre, vaut tout autant pour la crise de la vingtième année.

La famille Gœthe est en relations avec un médecin qui possède une panacée. Il a augmenté sa clientèle en faisant état de ce médicament mystérieux. Pour en expérimenter les bienfaits, il faut d'abord s'être assimilé certains livres de chimie et d'alchimie. On pourra ensuite le produire soi-même. Le salut du corps et celui de l'âme étant très proches, on remédiera ainsi à bien des maux. Aussitôt, Mlle de Klettenberg, qui a lu déjà en secret l'*Opus mago-Cabbalisticum* de Welling, se plonge dans l'étude de livres analogues et « inocule sa maladie » à son jeune disciple. Gœthe cite Paracelse, Basile Valentin, Helmont, Starckey et autres alchimistes. L'*Aurea Catena Homeri* « où la nature est représentée dans une belle harmonie, bien que d'une façon assez fantastique[16] », lui plaît tout spécialement. Gœthe souligne que toutes ces œuvres remontent en ligne directe au néo-platonisme. Mlle de Klettenberg, lui-même et sa mère, tous trois « de très bonne humeur », passent les soirées où il doit garder

16. *D.u.W.*, II, 8, Jub., 23, pp. 151-154.

la chambre, à se délecter de ces mystères « plus qu'ils n'eussent pu le faire de leur révélation ».

Une rechute grave se produit le 7 décembre 1768. Conformément aux habitudes piétistes, sa mère a tiré un texte de la Bible et est tombée sur ce verset consolant de Jérémie, 31, 5 : *Tu planteras encore des vignes sur les coteaux de Samarie; ceux qui plantent planteront et en recueilleront les fruits.* Sur ses instances, le médecin expérimente sur son fils le sel merveilleux et un mieux se produit qui ne cessera d'aller croissant.

Après la crise physique du 7 décembre, Gœthe informe Langer : « Beaucoup de choses me sont arrivées, j'ai souffert et je suis de nouveau libre, cette calcination était très utile à mon âme... »

Il décrit à son ami la réunion qui vient d'avoir lieu dans sa propre demeure :

> L'un était assis au piano et jouait les mélodies, deux l'accompagnaient sur la flûte et nous chantions. Mellin et moi étions un peu en arrière et n'avions pas de lumière suffisante : Que signifient ces ténèbres? dis-je, et j'allumai un lustre au-dessus de nous. Il fit alors bien clair. Voyez, dis-je à Mellin, c'est l'image de la nouvelle Jérusalem, lorsque l'Église de la croix sera devenue l'Église de l'Esprit...
>
> Je suis jeune et sur une voie qui me sortira certainement du labyrinthe. Qui pourrait me promettre : La lumière t'éclairera toujours comme maintenant et tu ne t'égareras plus? Mais pourquoi ces soucis? Toujours la faiblesse de la foi. Pierre aussi était comme nous un homme droit, sauf sa pusillanimité. S'il avait fermement cru que Jésus avait pouvoir sur le ciel, la terre et la mer, il aurait marché sur la mer à pied sec, c'est son doute qui le fit s'enfoncer. Voyez-vous, cher Langer, notre cas est curieux. Le Sauveur m'a enfin saisi, je lui paraissais courir trop longtemps et trop vite, il me prend par les cheveux. Vous aussi, il vous poursuit certainement et je le verrai vous rattraper, seulement je ne saurais dire de quelle manière. Je suis parfois tout à fait tranquille à ce sujet, quelquefois quand je suis recueilli, complètement recueilli et que je sens tout le bien qui, de la source éternelle, s'est épanchée sur moi. Même si nous errons longtemps encore, nous deux, nous aboutirons enfin [17].

17. ROETHE, *op. cit.*, pp. 70-71.

(J'ai traduit « still » par « recueilli ». Qu'entend-il par ces mots ? On penserait volontiers à un état qui présente quelques analogies avec la « quiétude » des mystiques chrétiens.)

L'attrait qu'exerce sur lui l'alchimie a un double caractère. D'une part, très proche encore de la chimie, elle lui ouvre vers les mystères de la nature un chemin lui-même assez mystérieux pour tenter un jeune esprit comme le sien. D'autre part, il sait ou pressent que les formules des alchimistes révèlent à demi, plus mystérieusement encore, une autre science, toute spirituelle celle-là : le moyen pour l'âme de s'unir directement à la divinité.

Dès le printemps, il regagne sa chère mansarde. Il y a installé un laboratoire où il se livre à toutes sortes d'expériences de chimie en s'inspirant de ses vieux livres, mais docile également à la pensée plus profonde des vieux maîtres. il lit aussi l'*Histoire des Églises et des hérétiques* de Gottfried Arnold (parue à Francfort en 1688-1693).

> Ses vues se rapprochaient beaucoup des miennes et ce qui me plaisait surtout dans son œuvre, c'est que j'acquérais une idée plus avantageuse de beaucoup d'hérétiques qu'on m'avait représentés jusqu'à présent comme insensés ou impies... J'étudiais soigneusement les différentes opinions, et comme j'avais souvent entendu dire que chaque être humain a, en fin de compte, sa propre religion, rien ne me parut plus naturel que de pouvoir élaborer aussi la mienne, et je le fis avec beaucoup de plaisir. Le néo-platonisme était à la base; des éléments hermétiques, mystiques, cabalistiques s'y ajoutaient également et j'édifiai ainsi un monde assez étrange.

Il expose cette cosmogonie à la fin du livre VIII de *Poésie et Vérité*.

Dieu, conçu comme trinitaire, crée une quatrième entité, Lucifer, auquel il confie la puissance créatrice. Lucifer crée les anges à sa ressemblance, mais il se sépare de la divinité; cette ingratitude est à l'origine de tout ce qui nous apparaît comme contraire aux intentions de la divinité. Sa chute entraîne celle des anges. Cette concentration de Lucifer en lui-même produit la matière qui,

bien qu'elle nous paraisse pesante et ténébreuse, émane de la divinité par filiation, comme elle puissante et éternelle. Or, ainsi concentrée, la création est privée de ce que seule l'expansion peut produire et elle eût abouti à sa propre destruction si les Elohim n'étaient intervenus pour y porter remède. Ils donnèrent à l'être la possibilité de tendre vers eux, rétablirent ainsi la pulsation de la vie, à quoi Lucifer lui-même ne put s'opposer. C'est l'époque où se produisit la lumière et ce que nous désignons par le nom de création. Il manquait cependant un être qui rétablît l'union avec la divinité. Ce fut la Création de l'homme. Mais il se retrouva dans la situation de Lucifer, image de la divinité, en même temps absolu et limité, et comme cette contradiction de toutes les catégories de l'être acquérait en lui une conscience parfaite, il était à la fois la créature la plus parfaite et la plus imparfaite. Lui aussi joua donc à son tour le même rôle que Lucifer. D'où la seconde chute, bien que toute la création ne soit rien qu'un retour de l'être vers son origine. Ainsi, non seulement la rédemption est décidée de toute éternité, mais elle est conçue comme éternellement nécessaire et doit se renouveler tant que dureront l'être et le devenir. Il est donc tout naturel, dans ce sens, que la divinité prenne pour un temps la forme humaine afin d'accroître la vie et d'apaiser la souffrance. L'histoire des religions et des philosophies nous apprend que cette vérité a été admise par tous les peuples, dans tous les temps. La situation où nous nous trouvons, qui paraît nous attirer en bas et nous écraser, nous donne pourtant l'occasion et nous fait un devoir de nous élever et de répondre aux intentions de la divinité par l'obligation où nous sommes, d'une part de nous affirmer en nous-mêmes, et, d'autre part, de nous dépouiller de nous-mêmes, en pulsations régulières.

Ce rythme de systole et de diastole n'est-il qu'une construction du vieux Gœthe? Il ne semble pas, car un passage des mémoires, qu'il n'a pas retenu dans la rédaction définitive, nous apprend qu'il s'efforça un certain temps de donner forme à ces représentations par un symbolisme mathématique selon le mode de ses prédécesseurs. Il se dispense, ajoute-t-il, de toute autre remarque, car il devra par la suite avouer qu'il s'est plus tard occupé de représentations analogues. Il lui suffit de noter quelle

difficulté il a éprouvée à vouloir prendre le parfait pour l'origine de l'imparfait, et la lumière pour l'origine des ténèbres.



Il part pour Strasbourg en avril 1770, dès que sa santé est suffisamment rétablie. Le vendredi saint 1770, il écrit à son ami Limprecht :

> Tel j'étais, tel je suis encore, avec cette différence que mes relations sont un peu meilleures avec Notre-Seigneur Dieu et avec son cher Fils Jésus-Christ... Je suis différent, très différent et j'en remercie mon Sauveur, mais je le remercie aussi de n'être pas ce que je devrais être. Luther dit : « Je crains plus pour mes bonnes œuvres que pour mes péchés. » Et quand on est jeune, on n'est rien de façon complète[18]. (12 avril 1770.)

(La théologie reste, comme on le voit, assez flottante !)

A Augustin Trapp : « Un seul mouvement du cœur au nom de celui que nous nommons Seigneur en attendant que nous puissions le nommer *notre* Seigneur, et nous voici comblés d'innombrables bienfaits[19]. » (28 Juillet 1770.)

Il semble pourtant que ses velléités de piété ne durent guère si l'on en juge par sa lettre à Mlle de Klettenberg du 6 août 1770 : « Mon commerce avec les personnes pieuses d'ici n'est pas très assidu... Elles sont si cordialement ennuyeuses quand elles s'y mettent que ma vivacité n'a pas pu le supporter. » Mais les Ephémérides de Strasbourg (1770), prouvent que les préoccupations de Francfort ne lui sont pas devenues totalement étrangères. Pêle-mêle, il parle de Paracelse, de Giordano Bruno, se réfère à l'ancienne médecine et à l'anciene pharmacopée, rapporte un assez long texte de Fabricius sur la difficulté et le danger de séparer l'étude de Dieu et celle de la nature, comme de penser séparés l'âme et le corps, nomme en passant un ouvrage sur Tauler, cite une phrase de Thomas a Kempis, une autre de Jean-Jacques sur le péché originel, commente un passage du *Phédon*

18. Morris, 2, pp. 3-4.
19. *Ibid.*, p. 9.

à propos de l'immortalité de l'âme. Cet intérêt pour les sciences naturelles et la philosophie se réveillera chez l'homme mûr et chez le vieillard.

Mais à Strasbourg, il est bientôt sollicité par d'autres découvertes : la cathédrale et l'architecture gothique. Herder lui a ouvert des horizons nouveaux en l'orientant vers Ossian et la poésie populaire, en approfondissant sa connaissance des Grecs et de Shakespeare. En octobre 1770, il a fait la connaissance de Frédérique Brion. Les chants qu'il écrit pour elle au printemps suivant sont des hymnes à la nature et à l'amour, sans aucune note mystique.

Sa douleur de l'avoir quittée, le sentiment qu'il éprouve pour la première fois, et la dernière peut-être, d'avoir commis une faute en brisant cette âme, se traduisent par une suite de « sa confession poétique » : il se peint par deux fois sous l'image d'un traître dans *Götz de Berlichingen* et dans *Clavigo*, sans que ce sentiment de culpabilité à l'égard de la jeune fille s'accompagne de repentir, au sens religieux du terme.

Sur la période de Wetzlar (mai-septembre 1772), nous avons le témoignage de Kestner, le fiancé de Charlotte Buff : « Il prise beaucoup Rousseau sans être son adorateur aveugle. Il n'est pas ce qu'on nomme orthodoxe... Il hait, il est vrai, le scepticisme, cherche la vérité et la précision sur certains thèmes essentiels, croit déjà être fixé sur les principaux, mais, d'après ce que j'ai constaté, il ne l'est pas encore. Il ne va pas à l'église ni à la communion, prie rarement. Car, dit-il, je ne suis pas assez menteur pour cela... Il a le respect de la religion chrétienne, mais non sous la forme où la représentent nos théologiens. Il croit à une vie future, à un état meilleur. Il cherche la vérité, mais attache plus de prix au sentiment qu'à la démonstration[20]. »

La conversation rapportée par le même Kestner, la veille du départ de Gœthe, au cours de laquelle Gœthe, Kestner et Charlotte se sont promis que le premier qui mourrait reviendrait, s'il le pouvait, donner aux survivants des renseignements sur l'autre vie, montre que les préoccupations religieuses ne leur sont pas étrangères[21].

20. *Ibid.*, p. 316.
21. *Ibid.*, pp. 297 et 326.

C'est encore de préoccupations religieuses que témoigne la *Lettre du pasteur de ... au nouveau pasteur de ...*, publiée sans nom d'auteur en 1773[22]. L'orthodoxie étroite n'y trouve certainement pas son compte. Le pasteur passe sur la damnation des païens « aussi rapidement que sur du fer rouge », car il sait que Dieu et amour sont synonymes. Il déplore la division entre chrétiens, professe la tolérance jusqu'à prendre la défense des catholiques contre ceux qui insultent leur messe, répète que chacun a sa propre religion et que Dieu se contente de notre pauvre service, déclare que la hiérarchie est en tous points opposée à l'idée d'une véritable Église et qu'il est impossible de mettre la religion chrétienne en formules. Si le nouveau pasteur, lui dit son aîné, peut obtenir que ses fidèles aient le respect de la Bible, il aura beaucoup gagné, mais qu'il ne leur présente rien que le cœur de chacun ne puisse lui prouver.

On a discuté sans fin sur le sens de cette lettre. Ce qu'on sait du jeune Gœthe permet de penser qu'elle traduit ses opinions à cette époque, mais cette profession de foi, qui se réfère au *Vicaire savoyard*, renferme aussi des expressions où nous entendons un écho des lettres à Langer. Cependant, c'est le souvenir d'une période mystique déjà révolue plutôt qu'un sentiment actuel qu'elles semblent fixer : « L'amour de Dieu s'est mêlé à la misère du monde et fut misérable pour que la misère du monde fût glorifiée avec lui. » Et aussi :

> J'aime Jésus-Christ et je crois en lui, et je remercie Dieu de croire en lui, car vraiment je n'y suis pour rien si je crois. Il fut un temps où j'étais Saul. Dieu soit loué de ce que je sois devenu Paul, certainement j'ai été surpris de ne plus pouvoir nier. On sent un instant, et l'instant est décisif pour toute la vie, et l'Esprit de Dieu s'est réservé de le déterminer.



Cependant, le mouvement du Sturm-und-Drang, né à Strasbourg autour de Herder, professe un culte pour la forte personnalité, que ce soit un héros de la liberté

22. *Ibid.*, 3, pp. 110-121.

comme Götz, un génie religieux comme Mahomet ou un « Titan » qui se veut libre, maître de son destin, assuré en lui-même :

> Je ne connais rien de plus pauvre sous le soleil que vous autres, dieux, vous nourrissez chichement votre majesté de l'offrande des sacrifices et du souffle des prières, et vous péririez si les enfants et les mendiants n'étaient des fous pleins d'espérance...
>
> ... Moi t'honorer? Pourquoi? As-tu jamais apaisé les souffrances de l'accablé? As-tu jamais essuyé les larmes de l'affligé? l'homme que je suis, qui l'a forgé, sinon le temps tout puissant et le destin éternel, mes maîtres et les tiens[23]?

Gœthe a cherché plus tard à atténuer l'apparent blasphème de ces lignes. Il avait alors commencé à lire Spinoza et il reconnaît qu'il ne sait au juste ce qu'il avait mis de lui-même dans le texte du philosophe. *Prométhée* est plutôt l'explosion d'un talent sûr de soi-même qui lance vers le ciel son cri d'indépendance.

A la même époque, il écrit d'ailleurs *Ganymède* qui est au contraire une adoration de Dieu-Nature, tel qu'il le conçoit, ou plutôt le « sent », en mêlant le culte de la nature, à la Rousseau, et une doctrine plus ou moins adaptée des alchimistes :

> Comme tu m'enveloppes des feux ardents de l'aurore, Printemps, Bien-aimé! Par mille délices d'amour le sentiment sacré de ta joie éternelle tend vers mon cœur, Beauté infinie!
>
> Que ne puis-je te saisir en ces bras!
>
> Ah! sur ton sein, me voici, languissant, et tes fleurs, ton herbe, se pressent vers mon cœur. Tu apaises la soif brûlante de ma poitrine, aimable vent du matin, où le rossignol jette son appel d'amour vers moi, depuis les brumes de la vallée.
>
> Je viens! Je viens! Mais où aller, hélas! où aller?
>
> Là-haut, là-haut va mon désir! les nuages planent. Ils descendent, les nuages! Ils se penchent au devant de l'amour éperdu, vers moi, vers moi! Dans ton sein, je monte. Embrassant, embrassé, je monte serré sur ton sein, Tout-Aimable Père[24].

23. *Ibid.*, 4, pp. 38-40.
24. *Ibid.*, 4, pp. 40-41.

Même inspiration mystique dans ces vers de la même époque :

« Que ne puis-je ! ô Éternel ! être d'un coup comblé par toi — Ah ! ce long, profond tourment, comme il dure sur la terre[25]. »

Un sentiment analogue s'exprime dans la célèbre lettre du 10 mai de *Werther* : près de la terre, il contemple les formes innombrables des herbes et des insectes, il sent « la présence du Tout-Puissant qui nous a créés à son image, le souffle du Tout-Aimant qui nous porte et nous maintient planant en d'éternelles délices ». Ces expressions, « Tout-Puissant », « Tout-Aimant », empruntées au vocabulaire chrétien, ne traduisent pas simplement une louange au Créateur en présence de ses créatures, écho au psaume 148 ou au *Cantique du soleil* de saint François d'Assise. Il semble bien que cette ombre qui enveloppe les yeux de Werther « tandis que le monde autour de lui et le ciel tout entier reposent dans son âme comme l'image d'une bien-aimée » soit une extase où il communie avec Dieu-Nature.

Lorsque Marguerite demande à Faust s'il croit en Dieu, il répond :

> Qui peut le nommer et qui confesser : Je crois en lui ? Quel être sensible peut oser dire : Je ne crois pas en lui ? Lui qui embrasse tout, qui maintient tout, est-ce qu'il n'embrasse pas, ne maintient pas toi, moi, lui-même ?... tout ne se presse-t-il pas vers ton esprit et ton cœur, tissant en un éternel mystère le visible et l'invisible près de toi ? Remplis-en ton cœur tout entier et quand ce sentiment te comble de félicité, nomme-le comme tu voudras, nomme-le Bonheur ! Cœur ! Amour ! Dieu ! Je n'ai pas de nom pour lui. Le sentiment est tout, le nom n'est que bruit et fumée, voilant de brouillard l'ardeur du ciel[26].

Quel est le contenu intellectuel de ces extases ? Il serait téméraire de l'analyser et sans doute une telle question eût-elle fait horreur au jeune Gœthe : « Le sentiment est tout. » Les textes donnent l'impression que l'âme se

25. *Ibid.*, 5, p. 321.
26. *Urfaust*, MORRIS, 5, pp. 423-424.

dilate, perd plus ou moins conscience de sa propre existence et se laisse envahir par une force mystérieuse, mal définie, reconnue, déclarée divine par la conscience claire au réveil.



Le rapport de Gœthe avec la religion chrétienne, disent les mémoires, est seulement dans son esprit et son cœur. Par ses efforts maladroits pour le convertir, par son dilemme : « Ou chrétien, ou athée », Lavater l'a raidi dans sa position. « Je lui déclarai que s'il ne voulait pas me laisser mon christianisme tel que je le portais en moi jusqu'à présent, je pouvais aussi bien me décider pour l'athéisme[27]. » Mais ce n'est là qu'une défense contre un importun.

Parmi les « frères », certains admettent la corruption foncière de la nature humaine. Les autres avouent volontiers ses déficiences originelles, mais reconnaissent encore en elle un certain germe qui, vivifié par la grâce, peut se développer. Gœthe partage cette conviction sans bien s'en rendre compte et quoiqu'il ait déjà déclaré le contraire. Les « frères » l'accusent de pélagianisme. Il prend conscience de l'abîme qui le sépare d'eux et les quitte. Il ne nie donc pas le péché originel, comme on l'écrit si souvent, mais un augustinisme outré.

> ... et comme mon inclination pour les saintes Écritures, de même que pour le fondateur et les premiers confesseurs, ne pouvait m'être enlevée, je me formai un christianisme à mon usage personnel, je cherchai à le fonder et à l'édifier par l'étude assidue de l'histoire et par une attention exacte à ceux qui avaient incliné dans mon sens[28].

D'où ce projet de drame sur le Juif errant dont il ne reste que quelques fragments. Il témoigne de la même vénération pour la personne du Sauveur. Lorsque le Christ redescend des cieux et aperçoit la terre :

> ... il pense à cet instant où, du haut de la colline de

27. *D.u.W.*, III, 14, Jub., 24, pp. 193-194.
28. *Ibid.*, pp. 227-228.

douleur, il a jeté son dernier regard d'agonisant et il commence à parler : Je te salue mille fois, ô terre. Soyez bénis, vous tous, mes frères. Après trois mille ans, mon cœur s'épanche pour la première fois et des larmes de joie coulent de mes yeux jamais troublés. O ma race, quelle nostalgie j'ai de toi!

Mais il trouve le monde aussi pervers qu'il l'a laissé :

Où donc, s'écria le Sauveur, où est la lumière dont la clarté jaillit de ma parole, et je ne vois pas le fil que j'ai tendu si pur, du haut du ciel. Où s'en sont allés les témoins purifiés par mon sang, où, hélas! l'Esprit que j'envoyai? Son souffle, je le sens, est complètement oublié.

... Il était désormais las des pays où l'on voit tant de croix, où toutes ces croix et tous ces christs font qu'on l'oublie, lui et sa croix [29]...

Dans le projet qui ne fut pas réalisé, le Juif errant devait reconnaître le Sauveur pour son Dieu et mourir réconcilié.



L'évolution religieuse du jeune Gœthe, même brièvement retracée, permet une fois de plus de le constater. Après la rupture de l'unité chrétienne, l'insuffisance sacramentelle, l'appauvrissement mystique du protestantisme ont laissé les âmes religieuses sur leur faim spirituelle. La tendance qui a donné naissance au piétisme essaye d'y remédier, mais faute d'une doctrine précise, les sectes se multiplient et chacun cherche à construire sa religion personnelle. Celle qui tente Gœthe chez Mlle de Klettenberg allie la vénération pour la personne du Christ au goût des doctrines occultes. A la période de sa vie où nous en sommes arrivés (1775, il a vingt-six ans), on peut reconnaître chez lui, d'une part un christianisme assez vague qui n'admet que dans une mesure fort relative les valeurs chrétiennes : la morale chrétienne n'intervient pas dans les aventures passionnelles, et Werther n'éprouve aucun scrupule religieux à porter la main con-

29. Morris, 4, pp. 48-57.

tre lui-même. Il croit en Dieu et en la vie future. « Mourir, qu'est-ce que cela veut dire? je pars le premier, je vais vers mon Père, vers ton Père... » Dieu le consolera. Non seulement la pensée ne l'effleure pas que son geste interdit mérite peut-être une sanction, mais près de la tombe, ses yeux s'ouvrent et il a une idée plus claire de l'éternité.

Gœthe nous a dit à maintes reprises son amour pour la Bible. De même sa vénération pour le Christ ne se dément jamais. Cependant, il n'aborde pas de front la question de sa divinité et n'en parle qu'en termes vagues ou ambigus. A côté de ce sentiment centré sur la Bible et le Christ, qu'on peut donc dire chrétien au sens large, un sentiment beaucoup plus vague, celui de Ganymède, de Werther et de Faust : le désir de se perdre dans l'âme du monde, de fondre sa personnalité dans le Tout, de communier avec la Nature ressentie comme divine. De cette communion, le Christ est totalement absent.

Les mystiques chrétiens parlent, eux aussi, d'une union de l'âme avec la divinité sans modes; eux aussi se perdent dans « l'océan divin », mais revenus à eux-mêmes après l'extase, ils retrouvent par la foi le Dieu un et trine et le Christ, médiateur nécessaire entre l'âme et la divinité.

Naturellement religieuse et mystique, l'âme allemande avait plus spécialement besoin des limites d'une doctrine et d'une Église. Quand la Réforme a fait éclater les cadres traditionnels, elle cherche des évasions vers le panthéisme ou le dionysisme. Ses aspirations vagues et tumultueuses la jettent d'un pôle à l'autre et elle s'oriente facilement vers un christianisme presque vidé de son contenu. L'évolution religieuse d'un de ses plus illustres représentants en montre un exemple et il est assez significatif qu'il l'ait lui-même reconnu par des textes incontestables.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE.

HÖLDERLIN
OU
LE MYSTIQUE MALGRÉ LUI

On commence à avoir écrit pas mal de bêtises sur Hölderlin. Acharnement de la petitesse sur la grandeur. C'est un bien grand malheur pour les poètes quand ils deviennent la proie des philosophes, puis des commentateurs de philosophes, et après eux de tous les écrivains-canards des basses eaux.

Un homme est ce qu'il est : sa vie pleine zébrée de coups de foudre, de coups d'épée ; et le total sans repos de sa souffrance est inimaginable sous le porche de son agonie, devant les portes de sa mort. Vite, donc, transformons tout cela en papier, remplaçons l'être et son mystère de feu ou de glace par des volumes à température constante, infiniment plus maniables ; et passons aux explications, puis aux explications d'explications, savamment étayées par les références qui courent à coup sûr de papier en papier, loin de ce corruptible cœur qui demandait tellement, seulement, à être aimé ! Nous voilà protégés de lui, de son mouvement, de sa vie, par une solide muraille de papier ; — et tel est le diabolisme de l'entreprise que tout ce qu'on pourra faire, désormais, ne sera jamais plus que d'apporter *encore* une pierre sur cette montagne, un peu plus de papier sur tout ce papier, d'ailleurs beaucoup plus réel, beaucoup plus concret, beaucoup plus épais que cette mystérieuse flamme spirituelle à laquelle l'amour seul peut donner accès, et à laquelle on a fort heureusement substitué tout un état-civil, des dates et des lieux, et le monceau suffisamment inerte et suffisamment lourd des circonstances extérieures et des détails-bouchons. On peut être objectif.

Eh bien, non!

Qu'il soit permis à un poète, encore tout humblement gainé de sa chair mortelle, de parler en poète d'un poète : et son unique référence ira directement à la vie de cet homme-là, à la vie déchirée par la grandeur de cet homme-là; et l'unique science dont il fera état sera la ténébreuse et chaleureuse ignorance de son cœur. Dépouillé de toutes les richesses paresseuses de l'érudition (volontairement ou non, qu'importe! puisque la véritable pauvreté est après tout d'être pauvre), sans vêtement doctoral, sans abri doctrinal, sans retranchement savant, il ira cherchant à comprendre, non pas à expliquer, à pénétrer, non à décrire, à s'approcher de son frère cœur à cœur et non pas à enrichir de telle pièce nouvelle le musée de cires du savoir contemporain.

J'ignore si Hölderlin était fou de la schizophrénie que disent aujourd'hui les docteurs, — lesquels ne l'avaient alors point encore inventée; mais je sais qu'il fut un homme, et que cet homme a porté dans sa chair et dans son esprit le poids terrible d'être le plus grand, et peut-être le seul POÈTE (au sens initial et dans la force originelle de ce mot affreusement mutilé) dont ait été honoré l'Occident moderne, c'est-à-dire ce monde dont les langues *finalement nationales* allaient perdre, avec l'invention de l'imprimerie, un souffle spirituel et une vertu capitale : leur part spécifiquement *verbale*. La langue, en effet, en tant que mode et figure de l'esprit, lui restait prochement semblable aussi longtemps qu'elle était parlée, c'est-à-dire portée par UNE voix et volant dans l'air; et c'était une langue *parlée* que transmettaient ensuite les écritures. On apercevra aisément, mais non sans frayeur, quelle perte de substance a subi le langage et quelle déchéance il a connue lorsqu'on s'est mis à penser au pluriel *pour publier* (au lieu du singulier contact et de la communion vraie de toute parole, qui coupaient court à bien des impostures), puisqu'il suffira, en effet, de mesurer l'énorme gain qu'il a fait en étendue. Quant à la trop fameuse étymologie dont on a tant abusé pour écrire n'importe quoi, n'importe comment, et imprimer ces sornettes en les rattachant par un séduisant fil d'or au grec *poïen* = *créer*, il nous faut donc rappeler à nos candides, si facilement « créateurs », que le grec n'est tout de même pas

le bout du monde, et que la *poëïsis* des Grecs descendait elle-même du ciel, n'étant autre que cette bouche d'en-haut, cette langue de Dieu qu'indique la racine phénicienne *phobé-isch*. Ce qui suppose avant tout au poète une oreille. Le génie, dont il plaît à tant d'amateurs d'imaginer qu'il pousse, comme une fleur de feu, hors de l'individu lui-même dont il serait un épanouissement mystérieux et violent, n'est en réalité et en vérité qu'une obéissance supérieure, une mesure de vie dont l'intensité et la gravité, dans le secret de la conscience, sont proches de l'absolu. Et le poète, qui vit en relation vivante et directe avec le mystère du langage, lui-même image directe et vivante du verbe, connaît par là une sorte d'expérience mystique (sans ces plages de tiédeur où se perd la vie des médiocres et où vient battre tout l'inutile du monde), une vérité mystique et vécue qui, bien que limitée strictement au monde naturel qu'elle pénètre et qu'elle baigne, intérieurement et extérieurement, pourtant distincte tout à fait et ignorante aussi du monde surnaturel, n'en conserve pas moins une parfaite identité spirituelle avec celui-ci, en est une analogie si précise et si constante qu'on peut affirmer sans y mettre la moindre audace ou la moindre exagération que rien de ce qui est particulier au mystique, aucune expérience ineffable, aucun moment si précis soit-il de sa vie surnaturelle, n'est, en soi, étranger au poète : il *connaît* ce mouvement-là et les périls de cette grâce, mais à l'étage au-dessous. Sa propre démarche va de même, à l'inverse du monde, procédant du complexe au simple et du pluriel vers l'unité ; il est semblablement en lutte, et pour les mêmes raisons de vérité, dans la même faiblesse, contre celui dont le nom est légion.

Aussi sera-t-il permis, peut-être, à quelqu'un qui a pris conscience de cette double dégradation de la langue et de la poésie, à quelqu'un qui sait et a connaissance, hélas ! de la pente affreuse où s'est précipitée la langue dans l'universel élan de la chute et de l'abîme où est tombée, *sous elle*, la poésie, — oui, peut-être sera-t-il permis de remonter cependant l'un et l'autre par la lente justice de la méditation et de regagner en esprit ce qui a été perdu en esprit.

L'homme habite le langage et le langage habite

l'homme; et c'est pourquoi la vie spirituelle de quelqu'un ne saurait être réduite au commun dénominateur d'une science quelconque — fût-elle l'histoire, la psychologie ou la psychiatrie, voulût-on même en constituer une « pathographie » barbarement savante — puisque les activités essentiellement *vocabulaires* de ces sciences visent avant tout à l'immobilisation des concepts et ignorent superlativement ce double mouvement et cette double respiration dont elle bat, et où elle se débat, dans l'un et l'autre abîme qui se creusent toujours plus profond et toujours se répondent : des aveuglantes lumières de l'abîme d'en haut aux éblouissantes ténèbres de l'abîme d'en bas, — sans cesse écartelant dans le cœur patibulaire du poète cette « réalité » supposée (et qu'on croit telle uniquement parce qu'elle est ainsi nommée) pour lui substituer un réel beaucoup plus vrai, beaucoup plus abrupt, avec lequel on ne transige pas. Tout est dans le silence et dans l'écoute particulière et non pas à la mesure de ce « juste milieu » communément admis, mais bien à la mesure de la grandeur, à la juste mesure tout héroïque de la grandeur, quand la grandeur est là.

Hölderlin, né religieux, avait reçu le « don du verbe », c'est-à-dire qu'il était le dépositaire d'une vertu spirituelle dont il avait le libre usage. Où il dit « Arbre », « Soleil », « Espace », il y a *presque* un arbre, il y a un soleil, il y a un espace, créés là véritablement par le mot; puis dans notre souvenir *il y a plus* que l'image indécise ou le reflet qu'y aurait laissé l'arbre, ou le soleil, ou l'espace reçu par nos sens et accueilli par nous seuls; il y a plus en nous que nos propres souvenirs. Telle est la poésie. Sa vérité. Ce n'est pas un bercement de nos langueurs, une caresse à nos sentimentalités suspectes : sa langue est une langue de conquête qui va droit au but, comme une flèche spirituelle, où elle vibre, une fois plantée, en harmonies et en harmoniques qui vont loin, se propagent plus loin encore; et l'éternité est toujours présente. Cette dynamique puissante (j'allais presque dire cette dynamite) fait éclater les images et ne repose aucunement sur d'esthétiques et plus lentes beautés sur lesquelles on pourrait complaisamment revenir. Ce qui est pour *tous les autres poètes* de l'Occident une fatalité suppliciante de la Poésie : que la beauté et les beautés s'y épaississent dans les

apparences et s'y prennent, masquant soudain de leur opacité, de leur propre évidence trop souveraine, trop présente, la vérité dont elles voulaient n'être que la pure image, non ! cela n'est pas une fatalité pour le seul Hölderlin chez qui, au plus dense de l'incendie et au plus fort du feu, la flamme la plus intense et la plus fulgurante est transparente encore assez pour laisser voir une *autre* flamme, un *autre feu*. Et jamais la langue, pourtant charnelle, ne masque de sa chair, l'esprit ; et jamais le nombre, pourtant multiple et savant d'harmonies parfois mesurables et parfois pas, ne se chiffre, dans l'évidence, au détriment du nombre plus secret qui le commande. Des racines profondes aux plus légères fleurs envolées, des évocations accomplies aux obéissances majeures, des hâtes sûres et instantanées au déploiement parfois troublé des richesses, des réussites dans l'expression aux manquements provocateurs, accords d'accords qui répondent à d'autres accords, tout le dire est là, mais en image, dans la réalité seulement présente d'une autre réalité plus présente encore, plus insistante et de plus haut. Vivante énigme dans le vivant miroir, cette langue abyssale dans sa verticalité soutenue brûle comme une foudre le minutieux appareil de la syntaxe et de la grammaire d'un monstrueux langage qui avait oublié, lui, de quoi il était l'image et de QUI il était la parole. Il faut avoir parcouru comme il m'a été donné de le faire, il faut avoir pu mesurer les latitudes intérieures des poèmes (ce qui, pour des raisons évidentes, ne saurait être permis aux autochtones) pour savoir comme je le sais, que leur centre de gravité *n'est pas* dans la langue où ils ont parlé — et qu'ils ont contredite — ou dans l'art, qu'ils ont pulvérisé, ni même dans le cœur de l'homme qui les a portés, mais bien dans l'âme de cet homme. Et que l'unique vertu de cet homme, c'est-à-dire son génie, aura été — outre l'obéissance et le goût respecté de la perfection qui lui ont fait n'opposer que la moindre résistance aux dons qu'il avait reçus — de faire et de vouloir de son cœur, qu'il fût une image aussi fidèle et aussi exacte que possible de cette âme qui avait affaire et qui n'avait affaire qu'à Dieu.

Les quarante années de folie sont une cellule monacale (il faut voir la chambre minuscule où il les a passées), un cloître plus étroit que le plus clos des cloîtres, où il

s'est fait *spirituellement* quelque chose qui ne peut être, comme tout ce qui se fait sur terre, qu'une préparation ou une réparation, et peut-être l'une et l'autre. Mais je regrette de ne pouvoir admettre que la quantité et la nature de la souffrance inimaginable qui s'y trouve incluse (inimaginable pour quiconque n'a pas, au moins, pratiqué nuit et jour l'agonie de ces quarante années) soient justiciables de la curiosité externe des médecins, pathographes ou non. De même qu'il m'est difficile d'admettre, non pas en tant que poète seulement mais en tant que frère humain, pour des poèmes dont il m'a fallu moi-même hanter les terribles vertiges, côtoyer les abîmes et connaître les ténèbres blanches, si périlleuses ! que n'importe quel cuistre intellectuel puisse ajuster sur eux, paisiblement, de derrière une table, sa critique et son jugement ; cela pour la raison très simple et très éminente que cette critique et ce jugement ne peuvent rien pour le SALUT que ces poèmes ont mis en cause, et donc rien en faveur de la VÉRITÉ, qui se moque des exactitudes comme des inexactitudes, et sur laquelle il faut bondir.

Question d'âme et de cœur, avant tout. La Poésie est un Être, que les pauvretés humaines les plus tragiques et les plus pitoyables ne font que resplendir d'autant plus ; ce n'est pas un Avoir, dont toutes les richesses accumulées ne constituent jamais que le convoi funèbre. Il ne faut pas confondre les orfèvreries mallarméennes et valéryques avec les bâtiments un peu moins fignolés peut-être, mais combien plus *nécessaires*, d'un Baudelaire ou d'un Rimbaud, d'un Verlaine ou d'un Villon, qui sont les domiciles de l'âme.

Mais le lieu spirituel où devait se produire la chose, pour Hölderlin, était la langue allemande. Et là est le premier drame. Car cette langue, maîtresse et régisseuse des nations qui devaient recevoir, pour son avènement même (Luther n'est-il pas avec Paracelse, le premier écrivain allemand ?) permission de rompre l'unité catholique du monde chrétien, alors latine et romaine, et d'inaugurer sur lui, dans l'immédiate prolifération des sectes, les entreprises plurielles de la Réforme qui prétendirent imputer au surnaturel les abus tristement humains et, en corrigeant ceux-ci, redresser celui-là ; ramenant les « folies de la Croix » aux limites extérieures de la raison hu-

maine; amputant les saints de leur sainteté; discutant de la Grâce; privant l'homme, dans son humilité de créature du secours nécessaire des sacrements, pour l'installer, en niant la plupart des mystères, dans son orgueil démentiel d'individu qui garde Dieu à sa portée et se réserve le ciel comme une récompense « morale »; bref, livrant le saint mystère des Écritures à la journalière et à la domestique consommation des foules pour qui ce langage, *que l'intelligence la plus haute peut à peine scruter*, allait devenir, pris dans sa forme la plus immédiate et la plus apparente, une sorte de formulaire familier où chacun attrape ce qu'il peut et dont chacun fait ce qu'il croit devoir faire; — cette langue allemande, je le répète, qui porte à l'extérieur le signe peu discutable de son écriture barbelée qui brutalise le regard et arrache le fond de l'œil, et qui se construit, à l'intérieur, à l'inverse de l'esprit, avec le verbe moteur et tracteur de la phrase rejeté derrière l'inerte masse du vocabulaire entassé, commandé *par derrière*, avec encore ses genres significativement invertis et la méthodique confusion organique de sa syntaxe qui opte pour la priorité constante d'une *statique* de la pensée, qui en fait une *matière* toujours plus solide qu'on tisse, noue, entrelace et épaissit sans cesse selon les lois mécaniques qui fabriquent plus de mots qu'elles n'inventent de choses, au point même qu'il est souvent difficile et parfois impossible à partir de là, à partir de cette forme plus compliquée que subtile et toujours pesamment orientée vers le bas, de rejoindre la pensée qui, à l'origine, néanmoins, était esprit; — cette langue, dis-je, cette langue inquiétante dont l'instinct profond est de se constituer un monde de soi, hors du monde, dans cette zone du vide qu'il faut bien appeler *l'abstrait* puisque c'est le nom que les philosophies orgueilleuses donnent à ce lotissement de l'enfer où elles ont hâte de construire éternellement le fantôme de Babel qu'est l'échafaudage systématique des idées, oui! cette langue qui a changé de SENS et qui pense seule parce qu'elle ne réfléchit plus rien, est une sorte de monstre rauque et indocile pour l'esprit qu'elle n'assiste plus au combat, dont elle n'est plus une arme de rigueur et de vigueur; et pour l'intelligence qui s'y débat, la malheureuse! elle est un péril constant, n'étant pour elle ni un

moyen de contrôle efficace du dedans, ni une mesure spirituelle exacte par le haut, comme peut l'être encore la langue française la plus abâtardie et la moins conséquente. Spirituellement lâche, matériellement fécal, ce verbe contrefait qui n'ouvre que sur des horizons vagues *et qui ne sont pas sous le même ciel que les autres* (LA soleil, LE lune sont ses astres), sera comme une malédiction sur le poète authentique, qui ne peut être *en réalité* qu'un contemplatif du verbe ; et l'instrument que lui aura livré sa naissance est, en vérité, tellement traître, qu'il risque de lui être mortel. Il le lui a été bien souvent, hélas ! Et si la sagesse avait le pouvoir de marquer la vérité d'une croix, combien de croix ne verrions-nous pas dans les cimetières et sur les champs de la mort : « Tué par la langue allemande ? » La rage de mourir et la rage de tuer sont les mêmes ; il faut bien qu'elles reposent quelque part, quand on ne se contente pas de désespérer du genre humain.

Quant à ceux des vivants que cette pensée intimide peut-être encore, ou que ce petit peu de véhémence effraie, qu'ils se reportent donc aux quelques pages que consacre Hölderlin lui-même à l'Allemagne : à cette dernière lettre d'Hypérion dont la violence imprécatoire est telle que tout ce qu'on peut exprimer après ressemble à du sirop d'orgeat.

Ah ! ne prétendez pas que j'exagère parce que se trouvent dérangées de vieilles et tièdes habitudes ou l'ordre apparent des surfaces, votre confort : tous les poètes allemands qui s'y sont tant soit peu aventurés eux-mêmes nous le disent et nous l'avouent obscurément, du fond sans espérance de leur déception, quand ils se cherchent l'un après l'autre, à tâtons, de lointaines patries, réelles et mythiques, quelque part dans l'espace et dans le temps, n'importe où, mais *ailleurs* : que ce soit dans le moyen âge catholique et latin, ou l'univers des contes (Novalis, F. Schlegel, Wackenroder et même Tieck, pour les premiers romantiques, les uns superficiellement, les autres plus profondément) ; que ce soit la Grèce schématique de Voss ou la Grèce rêvée, le mythe grec de Hölderlin ; l'Italie présente ou passée (Gœthe même, et Hoffmann, pour ne parler que des plus surprenants, et toute l'école romaine des peintres), le XVIe siècle anglais, portugais,

espagnol (Shakespeare est littéralement « naturalisé » allemand par la célèbre traduction de W. Schlegel-Tieck), l'orientalisme de Michaelis, l'exotisme de Freiligrath, le *Volkslied* et l'Allemagne fictive du passé (Herder, puis les frères Grimm, entre autres) ou une Allemagne future et prussienne, et rageusement ambitieuse de s'imposer partout par la force pour être chez elle ailleurs, avec Arnim et les nationalistes qui la rêvent et avec les poètes cuirassés qui l'annoncent : Arnt, Körner, Ruckert, etc. Jamais aucun n'est à l'aise *hic et nunc*, dans son temps et dans son lieu ; jamais aucun, non plus, ne cherche la vérité des choses, mais chacun plante ici ou là, peu importe où, son rêve nécessaire, et, toujours en quête d'une vérité de base qui lui fait défaut, bientôt devient un zélé serviteur, le plus furieux artisan du Mensonge.

Cette effroyable hécatombe de folie et de mort des jeunes poètes allemands de la seule ère de poésie (*Sturm und Drang* et Romantisme) que connurent les différents peuples de cette nation, nous le crie : C'est la langue, la langue seule puisqu'elle est leur seul lien, qui leur aura été fatale (non point le paysage ou le sang, si différents de l'un à l'autre, des poètes aux grandes amoureuses) ; c'est elle qui aura conduit à l'échec tant de tentatives si souvent chaudes et généreuses ; c'est elle qui les a précipités tous à l'abîme ou jetés dans les ténèbres froides et dangereuses du désespoir.

Qu'on m'excuse si j'y mets quelque insistance, atterré qu'on ne soit pas plus accoutumé à s'inquiéter de telles hérédités spirituelles pour comprendre les dispositions particulières d'un peuple, remarquables bien plus dans les mouvements mêmes de sa langue maternelle (où il est comme un enfant dans le ventre de sa mère, qu'il déforme en s'y formant), que dans les grands faits de l'Histoire, où il est assurément bien plus un acteur remplissant un rôle, qu'un auteur, comme on voudrait le laisser croire, individuellement ou collectivement. Il me paraît vraiment diabolique qu'on ne s'adresse pour ainsi dire jamais à cette *matrice spirituelle* et qu'on se tienne toujours aussi obstinément détourné du sens propre des langages humains ; non pas de ce qu'ils disent, mais de ce qu'ils sont, intérieurement et uniquement : une mystique perpétuelle qui remonte des choses à Dieu. Ce sens intérieur

détient pour nous des vérités certaines, et la simplicité souveraine des choses de l'esprit lui appartient. Bâtardes et aveugles autant qu'on le voudra, les langues humaines de *notre* monde et de *notre* temps n'en portent pas moins la triple torche flamboyante de leur origine, puisqu'elles sont d'abord une image directe du Verbe créateur, ce qu'elles n'ont pas pouvoir d'oublier n'étant pas *libres* comme nous le sommes ; et puisqu'elles furent ensuite bénies) et confirmées, deux fois marquées du sceau divin : par la Parole vivante du Christ qui vint y prendre *corps*, et par la mission qu'elles reçurent sous les langues de feu de porter cette Parole aux extrémités de la terre. Langues vivantes de vie, où les mystères sont reçus et portés vivants, sans préjudice ni offense, et DOIVENT l'être essentiellement, donc en image et non en simulacre, — imaginerait-on que puissent leur faire défaut les vertus spirituelles qui leur sont nécessaires ?... Ah ! certes non, il n'est pas facile de prononcer qu'une langue, même moderne, c'est-à-dire au plus bas des temps, peut avoir changé de *race* ; qu'elle chemine à l'inverse de l'esprit et de *son* esprit, qu'elle tourne le dos à l'espérance et que la vitesse de sa vitesse et le poids de sa pesanteur, n'étant plus accordés au vol et à l'envol spirituels, se précipitent au contraire dans les contre-façons ténébreuses de l'idéalisme « pur » et toutes les fantomatiques abstractions de l'intellectualité désobéissante, que ne contrôle et ne mesure aucune réalité d'en-haut ou d'en-bas. Une langue d'ombre, à laquelle des hordes sombres sont soumises. Le monde des idées est un spectre fatal qui s'étend toujours plus, courant par les déserts qui mènent au Démon ; le monde de la pensée est un jardin toujours plus simple, qui mène à Dieu. C'est le jardin de notre naissance : le jardin de la pauvreté. Nous le reconnaîtrions nous-mêmes dans les feuillages de la langue et ses fleurs les plus simples si nous ne nous faisions pas toujours plus obstinés à ne regarder que les choses une fois tombées, à ne tenir que les fleurs coupées et les paroles une fois dites, quand ce qui compte est la pensée qui mène ces choses à venir et ces paroles à parler.

Car pourquoi la langue allemande, à peu près muette en poésie au long des siècles, s'est-elle mise à parler tout à coup si fort et à tuer tant de gens ? Pourquoi pas de

saints chez elle, quand il y a pourtant nombre de catholiques en renouveau et de fervents contemplatifs ? Pourquoi pas de mystique, au bout de tant de mysticité ? Et que dirons-nous, par exemple, de l'ironie romantique dans son véritable dessein spirituel, ce balancement du doute dans les contradictions vengeresses ? Quel poids de totale inertie et d'humilité grave ne nous faudra-t-il pas reconnaître dans la pâte de cette langue, pour laquelle le *Witz* (c'est-à-dire l'esprit de salon sous toutes ses formes définissables et indéfinissables) aura été, plusieurs générations durant, considéré par les meilleures têtes comme le ferment nécessaire, le feu sacré, le feu secret ? Ah ! et ne serait-ce pas cette inexplicable absence d'une logique interne, naturelle et surnaturelle, dans la langue elle-même, cette profonde dérision de ses images, qui pousse implacablement les philosophies allemandes à se constituer toujours en système ? — à s'articuler au dehors pour faire masse, agressivement, contre l'espérance qu'elles désavouent et qu'elles n'ont pas en elles-mêmes.

Je le demande une fois encore : la langue qu'elle parle et qui l'exprime, n'est-elle pas comme la conscience supérieure d'une nation ? Et n'est-ce pas en remontant cette lignée maternelle, en appliquant sur elle sa pensée, qu'on verra apparaître les marques et les signes spirituels capables de nous diriger, non pour résoudre, mais pour poser où il convient le problème cruel des cruautés allemandes, — dont l'actualité qui n'a fait que croître avec les années semble bien ne pas dépendre de telle ou telle circonstance accomplie (laquelle ne vient guère que la confirmer après coup), et dont les causes ne paraissent guère, non plus, être exclusivement entreposées dans ces caves à peine souterraines de l'instinct tout animal où l'on a pris l'habitude de vouloir aller les chercher. Il y a un problème allemand, individuel autant que national, qui met en cause l'unité profonde ou, si l'on veut, le SALUT ; et puisqu'il faut rendre aux Césars ce qui appartient aux Césars, disons bien que celui-ci ne leur appartient pas, qu'il n'est aucunement « politique » et nuancé des *or* et des *si*, des *pourtant* et des *mais* du temporel, mais radical, absolu, tranché uniquement par le OUI et le NON de l'Évangile. — « C'est un malheur que de naître allemand ! » ainsi que me le disait avec une dure lucidité, et peu avant

d'aller mourir silencieusement pour notre foi — comme tant d'autres — dans les camps de concentration nazis, le philosophe P.-L. Landsberg, qui a simplement payé de sa vie ce malheur. Comme les poètes allemands ont payé de la leur, pour leur salut ou pour leur perte, ce même malheur ; comme Hölderlin l'a payé de quarante ans de folie.

Il faut avoir suivi les lignes et les pentes, reçu les contre-coups et vécu les assauts, la lutte de vie et de mort de Hölderlin dans son empoignade avec sa langue, pour comprendre ; il faut voir quelle sorte d'écorché vif est devenu son langage, quel squelette calciné le feu de son esprit en a fait ; et il faut voir aussi comment le visage du jeune Apollon lui-même est devenu pierre, avec l'âge, pour comprendre qu'il ne s'agit pas là de figures froides de rhétorique ou d'exagérations sentimentales : il s'agit de la réalité pantelante des faits, des blessures sanglantes de la foi et des horribles bouches de la mort ouvertes au ras du sol, sous le cœur héroïque et risqué de quelqu'un.

Car c'est là que se place le second drame : dans la personne même de cet immense poète, enfant des hommes et fils de l'Allemagne singulière qui allait commencer à inscrire dans l'Histoire le destin qu'elle avait inauguré, deux siècles auparavant, par la théologie, avec Luther et les petits princes insurgés contre Rome.

Le poète, je l'ai dit, n'est jamais qu'un prophète manqué ; — pour peu, du moins, qu'il ne soit plus l'un de ces ridicules amuseurs, profanateurs attitrés de la langue, auxquels le Satan anonyme du monde accorde avec délices ce noble nom de poète qu'il inonde de toutes ses gloires, récompensant ainsi ses serviteurs de leur culte fidèle, ô dérision ! Et plus le poète est grand, oui, plus il est entré loin, profond et haut dans la vérité du langage, plus il aura lutté pour le langage de la vérité, plus les beautés seront venues, prodigieuses entre ses mains : plus aussi sera-t-il, par la vertu de ce même langage, un prophète manqué. D'autant plus proche, et d'autant plus loin ; d'autant plus haut, et d'autant plus « tombé », tout humble sous la loi des splendides beautés qui, véritablement, accablent son orgueil. — Le saurait-il ? Ce n'est pas sûr. Mais ce qu'il sait, c'est que chaque mot engage, chaque parole prononcée ou pensée, chaque image, non seule-

ment dans son fait mais dans son mouvement même, l'engagent tout entier dans ce monde absolu de la vérité sous lequel, ici-bas, il répond par des responsabilités infinies ; et comme nos actes nous suivent terriblement, terriblement aussi ses paroles le suivent... La vocation, c'est cela : répondre à un appel. Mais d'où vient-il ? On s'avance vers lui. Mais où va-t-on ?... Sous tous les travestis de l'orgueil, seul pour n'être plus seul, on s'avance, on avance, on se risque ; mais est-on même sûr d'avoir seulement obéi ? Dès le premier mot, pourtant, alors qu'on croit n'apprendre encore que les rudiments de cet « art » où la jeunesse pétulante et fanfaronne ambitionne de s'illustrer, tout le sérieux de la chose est là. Et le dernier mot sera pour le reconnaître. Le reste, c'est la vie : le lieu panique et le temps de ce drame ; d'autant plus unique et d'autant plus grand ; d'autant plus invisible et d'autant plus constant. C'est autour de ce feu que s'élaborent et se disposent, se pressent et s'échafaudent les circonstances : autour de ce seul feu qui les éclaire et les dévore ; et l'homme vient et va parmi elles, se heurte et se déchire parce qu'il ne sait pas, et qu'il sait, aveugle dans sa hâte...

Ah ! que ne cesse-t-on enfin de vouloir expliquer par le pourtour apparent d'une vie, son contenu réel ! Que ne renonce-t-on, — comme si l'on craignait toujours de la voir se répandre ailleurs et surtout dans le cœur — que ne renonce-t-on à cerner d'un trait dur la silhouette seule de l'existence, à dessiner son contour, pour essayer de pénétrer la vie, de ne plus s'écarter de son mystère et de son unité, de sa chaleur ! Car enfin, autour de chaque vie, *toutes* les circonstances sont *toujours* là, visibles ou invisibles, toutes présentes et toujours prêtes ; mais ne « sont » que selon ce que les fait cette vie, selon qu'elle les choisit ou les rejette, s'y arrête et les fait devenir, ou passe outre ne les ayant pas vues. Il n'est point de grand sentiment qui ne se loge, finalement, parmi elles ; mais il n'est aucune d'elles qui ait jamais détenu un secret. Et c'est par cette vie seule — seule vivante et seule vraie — que les circonstances, qui ne sont que des choses, entreront ou n'entreront pas dans le monde vivant, où nous ne pouvons les reconnaître que comme des signes, car il n'y a qu'UNE vérité, chaque fois ; tout le reste est

du bavardage. Une vérité unique, qui ne peut se trouver que si l'on se fait humble assez, dans l'amour d'elle et la piété de soi, pour aller la chercher là où elle EST, et non pas où nous prétendons la mettre. Oh! je sais bien que la médiocrité ne peut pas s'étendre jusqu'à aller voir en haut ce qui est en haut, et en bas ce qui est en bas, chaque chose dans SA taille véritable; et je n'ignore pas qu'à les contempler, le postérieur bien au chaud dans le confortable fauteuil du juste milieu, les extrêmes se rapetissent d'autant plus que leurs extrémités sont plus éloignées. Mais je demande que la médiocrité laisse alors la fréquentation des extrêmes aux risque-tout qui se lèvent pour y aller voir, aux va-nu-pieds qui ne possèdent point de fauteuil, aux crève-la-faim de grand cœur qui se saoulent de n'importe quoi, plutôt que de manger eux aussi le foin de cette justice de ruminants à l'étable. Que les professeurs, qui ont pour fonction d'enseigner ce que les poètes ont pour mission de désapprendre, laissent donc les poètes se brûler seuls les doigts au feu, les yeux à la lumière et le cœur à l'éternité! Et qu'ils n'accablent plus de leur sollicitude les malheureux abîmes que hantent les grands vents!

L'esprit est prompt en vérité beaucoup plus que la foudre, et la souffrance va plus vite que le feu dévorant des forêts. Vous ne le savez pas, mais on vous le dit pour votre salut: toutes les pages de tous les dictionnaires du monde ne suffiraient pas s'il fallait seulement y consigner la géographie des œuvres conjuguées de l'esprit et de la douleur sur un unique individu; mais après des âges et des âges de méditation et d'amour, deux petits mots suffisent, où vient battre la vérité qui les emporte: *Consummatum est.* Rien de plus. Et tout le monde imaginable et inimaginable est autour d'eux. La vérité, qui n'est point d'ici, ne repose non plus point ici, dans les fastes carnavalesques des apparences: elle ne fait que passer. Adieu. — Je le demande avec simplicité: comment la vie d'un homme, si elle n'est pas comprise dès avant le premier clin d'œil, pourrait-elle être décrite dans un temps plus court que celui qu'il lui a fallu courir entre naître et mourir, et dans un espace plus petit que celui des deux infinis d'où elle tient sa naissance et où la conduit sa mort, sans parler de l'entre-deux génial où elle

ne cesse de voler de l'un à l'autre, pour se détacher du premier afin de l'accomplir, et accomplir le second afin de s'y attacher ?

En vérité, c'est une parole terrible pour le monde que celle qui dit que l'arbre sera jugé à ses fruits, car dans le monde en chute où nous vivons, tout commence par le haut et tout s'abîme. Mais pour les spirituels quelle consolation !

Voici, pour Hölderlin, les fruits de sa douleur : ce sont ces merveilleux poèmes qu'anime une vibration qui est celle même des plus joyeux étés. Et c'est pourquoi, suspendus sur eux comme la semence des soleils (je ne parle pas ici de cette musique pour les yeux qu'est la lumière), ils ont tant de pouvoir sur les espaces. Car un poème de Hölderlin n'est pas beau comme il pourrait l'être, dans le cœur, et de cette seule musique apparente ; il est beau d'une tout autre splendeur, par l'abrupt soudain des espaces que sa puissance entraîne et fait mouvoir, où naît cette harmonie tout invisible et prodigieuse qui les couronne : ce goût de vérité. Tout immobile, énigmatique et dépouillé qu'il puisse être et paraître, ou au contraire quelles que soient ses beautés, son mouvement et son ampleur, le poème de Hölderlin possède cette autorité ; là est sa marque, et là aussi sa mesure, qui le font différent de tous autres : cet espace vivant qui est autour et qui bouge, ces somptuosités sans fin du silence invisible et tout en mouvements.

Tel est le « don » qu'il avait reçu, presque le don de vie ; tel est le dépôt que Dieu avait remis entre ses mains : celui d'un langage *agissant*, dans un temps où déjà depuis longtemps on ne peut plus parler que pour rien dire, — ou pour dire autre chose ; un temps où la parole découronnée n'a plus de force que pour soi seule et pour l'épandage insensé des marécages glaiseux où se déploie son impuissance : tourner autour de chaque objet. Tandis qu'aux sources jaillissantes de ces eaux encore pures, Hölderlin, le poète, possède, lui, un verbe-maître, une image absolue, identique dans son action à l'irruption soudaine du miracle sur le pauvre monde naturel, où il réimpose l'ordre, tout à coup, pour l'instant d'une unique respiration du temps au sein toujours présent de l'éternité. Simple au-dessus de toutes les simplicités conceva-

bles, la langue de sa poésie est à l'image de cette force qui nous dépasse par sa simplicité même. Reconquise dans le miroir et ressaisie au plus profond du sang, sa parole n'est plus le reflet d'une image, mais l'image elle-même, et qui parle véritablement, commandant aux reflets. Installé là par la Grâce, il n'a plus, direz-vous, qu'à écouter et entendre ; il entend, en effet, il écoute et il vit. Mais ses responsabilités de même sont immenses. Imaginez un peu, maintenant, la tension qu'exerçait sur lui, dans son esprit, cette vertu spirituelle dont il se savait le dépositaire ; imaginez un peu le sérieux avec lequel il l'avait reçue et la considérait. Rien de plus simple : cette grandeur a rempli sa vie et il ne l'a pas abandonnée un instant. A la dernière extrémité, plus tard, c'est son nom d'homme qu'il abandonne et tout ce qui se rattache à sa personne humaine, plutôt que de lui être infidèle...

— Comment penser aussi que celui à qui Dieu fait ses dons, en puisse être naturellement et surnaturellement indigne ?

Parce qu'ils sont irrévocables, les dons de Dieu.

Celui qui les reçoit est libre, aux deux extrémités de l'orgueil, de les méconnaître ou d'en abuser ; mais il ne les reçoit jamais en vain. Cela nous le savons, comme aussi que la Grâce ne cesse que pour autant que nous avons cessé, nous, de la voir, sans cesser notre vie durant d'en user, d'en mésuser et d'en abuser pourtant ! Et c'est aussi pourquoi le seul péché qui ne soit pas remis par l'infinie Miséricorde est le péché *contre l'esprit* : parce que tous les autres ne sont que des fautes imputables à la créature, tandis que celui-là seul n'est pas commis « par figure » mais directement dans l'esprit. Si le plus lumineux des anges s'est précipité « comme un éclair » du plus immédiat voisinage de Dieu, nous savons pour notre épouvante — quand il s'agit de mesurer ses pouvoirs — qu'il n'était pas indigne de ce voisinage, et que ce Prince des Intelligences n'a rien perdu de ce qu'il était, en devenant l'Adversaire, ayant tout emporté de ses formidables lumières dans les abîmes de sa chute, sauf l'Amour — cette lumière des lumières — auquel il avait failli.

Je ne sais pas si Hölderlin a véritablement abusé des dons, et par conséquent du pouvoir, qu'il avait reçus ;

mais je sais qu'il ne les a en rien méconnus. On peut dire que chaque parole qu'il a écrite, depuis le tendre éveil de son adolescence jusqu'aux profondeurs les plus closes et les plus raidies de la démence, en témoigne. La mort même, où il entra presque de plain-pied, sans agonie, avec un simple rhume et une dernière angoisse qu'il croyait encore d'ici, confirme quelle agonie entière fut sa vie et quelles affres il a connues jusqu'à la folie furieuse, pour le maintien, malgré tout, de cette fidélité ; puis tout au long de la démence où son corps n'était plus qu'un objet, hanté parfois encore par les terribles vents nus de la peur, mais plus souvent apaisé, et où cette fidélité de l'âme avait trouvé comme un abri dans la douleur, sous la douleur, ayant emporté non pas la victoire, mais l'un des éléments du conflit. Il n'entrait en fureur que si quelque maladroit, en l'appelant par son nom ou de toute autre manière, le rappelait dans cette tourmente spirituelle dont la violence ne pouvait pas décroître — puisqu'il n'avait pas lâché ce qui l'avait provoquée — et qui l'emportait de nouveau, pour un temps. Puis il était miséricordieusement ramené dans son « lieu », dans cet isoloir où, d'un côté, il n'avait plus à se déchirer et à déchirer contre le relatif du monde l'absolu qu'il portait en lui (l'absolu de ce verbe que contenait sa poésie qui ne cessa de le manifester jusqu'à l'ultime jour), et de l'autre côté, n'ayant plus le contrôle de sa propre pensée dont le mécanisme lui avait échappé, il n'avait plus à penser, non plus, à ce qui le pensait. Il est probable qu'il ne pouvait plus pécher *en esprit*, alors qu'il pouvait tellement encore, et si inimaginablement souffrir !

Il ne nous appartient pas de décider si quelque cinquante années employées pour son agonie par cette seule existence, ont pu ou non lui assurer son salut. (Car si les médecins et les historiographes comptent la folie à partir de ses premières manifestations extérieures, nous compterons, nous, comme bien pires les affres de l'agonie antérieure et tous les déchirements substantiels qui l'ont, finalement, amenée comme une première mort « en image », non pas de l'esprit mais du corps.) Par là, du moins pourrons-nous mesurer tout ensemble la vérité du don que cette vie avait reçu, la digne sincérité de son dépositaire, et la dimension spirituelle de la faute qu'il a

commise. Et il nous reste que le spectacle presque insoutenable de ce qu'on peut regarder — mais seulement à travers les larmes de la pitié — comme un énorme purgatoire sur la terre, outre qu'il nous donne d'emblée la mesure de grandeur dont il s'agit, redonne du vif à notre espérance et une grande chaleur à notre amour.

Non, je ne sais pas si Hölderlin a véritablement abusé du don qui avait été réservé et fait à son génie ; mais qu'il ait effroyablement mésusé — en l'utilisant pour des fins personnelles — de la vie que sa parole avait pouvoir de donner aux choses qu'il disait, aux paysages, aux sentiments, cela ne fait aucun doute : puisque au lieu de la jeter en avant, dans le sens de l'esprit, à la conquête de l'espérance et de toute la vérité accessible, il s'en est servi exclusivement pour ressusciter des lieux et des dieux morts, et des temps révolus. Une lumière défunte a pris vie *mensongèrement* de la lumière véritable dont il avait reçu le don verbal, de ce nombre vivant et véridique qu'il lui connaissait et dont il faisait la clé de ses harmonies. La Grèce et le monde solaire de ses îles splendides, tout l'univers païen de l'Archipel, ses dieux et ses demi-dieux revenus dans leur cœur, et dans son cœur, et tous les hommes vivants d'avant le Christ, sous la vibration d'un vivant azur ou sous les feux réallumés des constellations anciennes, parmi les saisons recourues dans le parfum des fruits chauds et des fraîches fleurs ! Hélas !...

Je ne sais pas si Hölderlin a commis véritablement l'irrémissible péché contre l'esprit (qui donc oserait, d'ici, le prétendre ?) — mais je sais que dans la mesure où ce n'est pas un leurre, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une inerte peinture de l'art, dans la mesure où cette poésie, véritablement inouïe en Occident par son efficace, a réellement accompli, spirituellement, cet acte vital et répandu ce souffle de vie, le malheureux Hölderlin, abusé par sa langue même, a effroyablement péché en esprit. Cela eût pu n'être qu'une faute ; un humble élan mystique eût pu l'amener à rejoindre, *même par ce côté*, l'éclat de la vérité vivante qui eût baigné d'une ombre *juste* son entreprise, propice désormais au juste repentir. Mais il s'est obstiné dans cette œuvre impensable et impie qui consiste à détourner de ses fins le souffle de Dieu pour l'introduire inutilement dans le cadavre d'un mort, — et d'un mort

dont la poussière temporelle était retombée (quelque splendeur qu'elle eût connue!) en deçà de l'unique présence sur la terre qui divise le temps de l'humanité en deux temps : le temps d'avant, dont l'indéchiffrable durée était venue jusque là depuis les fonds inimaginables de la Création ; et le temps d'après, dont la durée chiffrée et bientôt vécue, est contenue dans le mystère de la Rédemption.

Or celui qui montrait, sur le revers du langage, une aussi véridique autorité reçue de la connaissance qu'il avait, avant tout, de son avers divin, pouvait-il ignorer que le temps est semblablement une monnaie de Dieu ? Et pouvait-il, en vérité, le traiter comme s'il n'était rien ? Lui qui avait approché ses mains, presque à le toucher peut-être, du lien mystique qui rattache tout à toutes choses !...

Comment est-ce possible ? Et dans une telle solitude, soudain ! Comment cette oreille ouverte et obéissante, subtile à écouter bien au delà de la pensée l'oracle spirituel de la parole, les musiques tranchantes de la vérité, la loi secrète des grandes harmonies qui commandent aux apparences, — comment cette oreille anticipatrice et prophétesse de l'intelligence a-t-elle pu ne pas entendre ? Comment cet œil de l'esprit, ce bondissant regard aiguisé toujours plus après chaque blessure, cette vision capable de remonter jusque *dans* le courant de la lumière, comment dans l'ombre de cette ombre ont-ils pu ne pas voir ? Comment cette bouche précise, enfin, au point qu'elle sut conserver dans sa mesure la mesure même de l'esprit, comment cette bouche si pieuse et cependant impénitente a-t-elle pu l'affirmer ? Cette bouche prudente et audacieuse, habitée elle aussi de tous les feux du bonheur et du souffle de la conquête, — elle qui avait su, pour son combat, reprendre au sein de son langage toutes les armes acérées des Grecs, et jusqu'au nombre intérieur de leur poésie, — comment a-t-elle pu ne pas s'effrayer, au comble de son effort, de sentir sur ses lèvres les glaces du blasphème ? Ou comment cette conscience, dont les œuvres nous disent assez qu'elle n'était pas foncièrement orgueilleuse mais foncièrement *malheureuse*, pas endurcie mais *déliée*, a-t-elle pu, au dernier moment, ne pas distinguer entre les deux natures de cette même brûlure par

l'intensité, la lumière et la douleur : l'incandescence de la chaleur et l'incandescence du froid, le blanc de la première venant de l'invisible éclater dans le monde visible, et le terrible blanc de l'autre qui s'enfonce d'ici dans le monde invisible ? Car il y eut un moment, dans le secret de cette âme, où elle se trouva séparée ; et il y a une œuvre, parmi les œuvres, qui est celle de la séparation.

Une mauvaise conscience est ici responsable, qui n'est pas celle de l'homme mais celle de sa langue native, dont un certain orgueil indiscernable a durci la matière, troublé la haute transparence et alourdi le geste verbal, qui n'est plus un fidèle et exact « répondant ». C'est la conscience opaque et aveuglement obstinée de la langue allemande, je le répète, son inerte lenteur, qui sont ici responsables : cette texture barbare, cachée au plus profond de ses replis, qui la met en retard irrémédiablement sur l'esprit, ôte à sa voix l'accent de l'ineffable *et sa sanction*, c'est-à-dire à ses « inventions » l'exactitude analogique des images ; c'est ce souffle replié sur soi qui la fait moins prompte à signaler sans délai, au passage, le moindre gauchissement de la pensée emportée sur son mouvement ; c'est ce manque de voyance et de bonne foi qui la retient de répondre par une platitude ou une franche laideur au milieu du poème, — comme fait le français par exemple — sitôt que le poète se rend coupable d'un manquement quelconque à la vérité spirituelle, ou que s'abaisse la trajectoire de son élan, ou la tension de la parabole. Lorsque tout compte, tout compte : et si c'est le terrain qui manque sous le pied du duelliste, il n'en est pas moins tué.

Or, à la moindre suggestion, au moindre signal de cet ordre, à la moindre apparence d'un trouble, l'initié du verbe qu'était Hölderlin eût sursauté, se fût repris peut-être ; mais la langue allemande passe outre et ne laisse rien voir. Elle pèse trop elle-même pour pouvoir peser ce qu'elle dit. (Le « traducteur » le sait, qui s'est débattu contre les horreurs manifestes et presque insurmontables de la langue française pour certains « passages » — spirituellement suspects, en effet, mais par elle seule découverts et offerts dans leur crudité — que le lyrisme, en allemand, rend acceptables et laisse parfaitement invisibles en tout cas.) Le double sens aigu et grave que, dans

le sentiment constant de son risque, le poète Hölderlin n'a cessé d'avoir de ses responsabilités, sa sensibilité à vif et son extrême lucidité, et surtout, oui, surtout la vitesse de foudre de sa pensée, eussent mérité un meilleur outil. Mais que faire ? La langue, en bas, dans son mouvement gourd était plus lente que l'esprit ; il devait l'incendier et il l'incendia ; mais sans pouvoir attendre d'elle, autour de cet incendie, autre chose que l'épaississement fatal et l'horrible obscurcissement plus entier des ténèbres extérieures ; pas une lueur, pas un trait. Tout au bout de son âme, il était seul ; et le verbe de son esprit était seul, qui façonnait furieusement le verbe de son langage, sans réciprocité aucune, dans un langage privé de verbe et qui ne lui fut jamais un compagnon. Poète, aventuré sans précaution jusqu'au plus nu de l'être, il était au surplus, quand il avait besoin de tout au monde, condamné à parler *seul* une langue qui, en retour, ne lui parlait point. Et si la faisait flamboyer le plein éclat de la vive splendeur, sa flamme intérieure n'était pas assez haute et alerte, prompte et légère dans cet air ascendant pour marquer par un deuil quelconque, un clignotement de surprise ou un éclat d'horreur, quand une flamme moins pure venait s'ajouter au brasier. Elle continuait, imperturbée, à resplendir et à s'enchanter de son ivresse éblouie, et ce n'était jamais elle qui pouvait le dire, si l'esprit tout à coup avait blessé l'âme. Muette là-dessus, toujours émerveillée, elle chantait.

Pauvre poète ! tout entier dans le creux bouillonnant et tumultueux des plus lourdes douleurs en travail sur son être, incessante bataille ! — c'est une autre lumière qui eût dû l'éclairer lui-même : cette lumière du dedans, que la langue seule pouvait lui donner... Et qu'elle ne lui donnait point. Qu'elle ne lui donna jamais.

Et pourtant toute langue est, par essence, faite pour l'ineffable ; quelles que soient, par ailleurs, ses aptitudes ou ses forces plus spéciales, la valeur de son muscle ou de ses nerfs. Mais l'allemande, véritablement, ne l'est pas. Elle convient, par contre, d'autant mieux à son humaine parodie : le monde confus, lointain et vague du sentiment, qui est celui de la *retombée* des choses en nous. Et à la *spéculation* des idées, bien entendu.

Certes, si l'on entend par poésie n'importe quoi d'inat-

tendu dans le chaos sans nombre et aussi sans fin de l'effusion, on pourra répéter avec enthousiasme que le français n'est pas une langue « poétique » ; mais pour qui sait ce que parler veut dire, la merveilleuse langue française est un instrument d'une précision, d'une discrétion, d'une efficacité non pareilles, et la parfaite rigueur de sa justesse et de sa justice spirituelles — difficiles, oh ! combien difficiles à satisfaire, mais combien précieuses ! — (sans parler de son humeur si prompte aux nuances, ou de la valeur *extraordinaire* de ses *e* muets en tant que « souffle », et de l'exacte position qu'elle tient entre les mondes du dedans et ceux du dehors, etc.) font d'elle, dans son essence, *la langue même de la Poésie*. A la fois la plus riche et *la plus pertinente*. Mais encore faut-il, pour en juger, s'être mis soi-même dans le cas d'avoir recours à ses ressources salutaires et besoin, tragiquement, de ses hautes mesures ! C'est la langue des Agonisants, cette langue de la fille aînée de l'Église : jamais l'âme n'est seule à son extrémité, avec elle, jamais l'esprit totalement abandonné !

J'ai pu l'apprendre, ici, en passant sous sa toise sévère les poèmes les plus risqués et les plus beaux de Hölderlin ; et je puis affirmer que chaque fois que l'esprit y bronche tant soit peu dans sa rigueur, le français, aussitôt, rompt son rythme secret, s'embarrasse ou cache quelque chose, exprime une ineptie ou se cabre avec indécence et crache une laideur, soit que l'image brutalement se fausse ou remue des ombres grotesques, soit que la musique discrète abandonne soudain la danse des mots, les laissant à la platitude de l'idée ou à la gesticulation insensée du sentiment : un certain accord est rompu, une plénitude refusée, — que l'allemand ne signalait point. Cette soudaine alarme de la langue, qui n'est intellectuelle en rien quant à sa valeur et où il n'y a rien à prendre ou à reprendre pour la raison, n'en est pas moins esthétiquement saisissante et comparable, on le jurerait, à un épouvantement des esprits : pas un artiste ne la laisserait sans se remettre, de façon ou d'autre, à sa prière ; pas un poète ne passerait sans en rechercher la raison. Oh ! je ne prétends pas que Hölderlin, en français, se fût assurément sauvé (et je ne risquerai qu'à peine mon peut-être !) mais je prétends qu'il ne se fût assurément pas

perdu sans le savoir, intellectuellement et spirituellement; ce que les signes de sa vie ne certifient aucunement.

Car sa folie, que les médecins disent s'appeler de tel ou tel nom, — que nous importe! — et que les biographes prétendent parfois attribuer à la douleur de sa séparation d'avec Diotima — infiniment pénible, certes! mais indubitablement consentie et voulue par l'un et l'autre pour sauvegarder la noblesse, leur vie même! de ce grand amour qui refusa, expérience faite, trop fier et trop heureux de sa rayonnante vérité, de s'abaisser encore aux horribles mensonges nécessaires, aux dissimulations inadmissibles, aux allures coupables (eux qui eussent voulu le crier éternellement à la face du soleil!) acceptant la séparation de corps pour une plus grande union d'esprit, dont même la mort de Diotima n'empêcha pas Hölderlin d'avoir encore le sentiment presque jusqu'à la fin de ses malheureux jours; — la folie, dis-je, date bien plutôt d'un acte spirituel grave, dont elle fut la sanction immédiate, exceptionnelle et fort *exacte* dans sa nature même.

Après un long débat où l'ombre de ce dernier geste déjà le hante, et où maintes fois le poète l'esquisse sans aller toutefois jusqu'à l'irrémédiable, dans le dernier de ses grands hymnes — et le plus pathétique — dont le verbe tremblant côtoie et se suspend sur d'énormes abîmes déserts, des gouffres blancs, terribles, et qui attendent fixement, oui, il ira jusqu'au bout. *L'Unique* (car tel est son titre significatif) est le lieu suprême de ce geste, le plus haut parce qu'il est le dernier, l'arête unique qui sépare la vie, ce lieu de l'âme et de l'art, où il commet l'excès dernier de ce détournement dans le mensonge d'un verbe de vérité. Mystique par son attache contemplative et son appartenance totale au mystère de la langue, ce n'est pas sans gravité qu'il considère la parole de sa parole; ce n'est pas avec légèreté qu'il la porte à ce comble, oh! non; et ce n'est pas sans tristesse qu'il s'avance encore d'un pas sur ce chemin qui est le sien, dont il connaît la dureté pour y avoir tant marché, et dont il « voit » la sécheresse effroyablement dépouillée devant lui, dans la solitude sans nom...

Et *maintenant* comblée
De tristesse est mon âme,
Comme si vous mettiez, célestes! tout votre zèle même

Pour que, vouant mon culte à l'un,
Me fasse défaut l'autre.

Conscient pourtant de sa *faute*, il la commet néanmoins en acte, véritable parce qu'elle est véritable, parce que telle est son obéissance et sa véracité de cœur. Aller au bout. Il le faut. Et s'il l'aggrave encore d'une vague promesse, au milieu même et à l'instant du péril (*mais aussitôt après l'avoir commise*) d'en faire une autre fois, *la prochaine fois*, meilleur usage, c'est que du moins il ne triche pas avec les hauteurs et qu'il espère détourner encore cette fois-ci de sa tête la foudre à laquelle il la sait exposée. Mais après avoir tant porté la vie à cette Grèce mythique (par la grâce du don qu'il avait reçu) du sein des temps *actuels* de la chrétienté, *là-bas et autrefois* depuis *ici et maintenant*, il lui faut à présent s'en prendre au Christ lui-même, à la Personne vivante du Christ, et, après avoir demandé aux dieux grecs, *à ses dieux*, la permission de le connaître et de l'aimer quand même, Celui qui est le Fils du Père *comme* les autres, leur frère et leur égal, il lui assignera Sa place dans le chœur de ces dieux ; il voudra le mettre vivant parmi eux et dans un temps qui fut *antérieur* à Son temps. Prêt à *dire* encore autre chose en s'adressant au Père, il s'arrête, au bord de l'effroi. Ah ! je vous laisse à penser de quel poids sont de telles paroles sur le fond des abîmes, quand celui qui les dit est un croyant qui ne parle, en elles, jamais ailleurs que dans la foi.

... Cette fois-ci le Chant
Du profond de mon cœur
Ne m'est que trop venu,
Mais je veux la tourner
En bien, ma faute...
Quand encor j'en chanterai d'autres...

Jamais quelqu'un s'est-il avoué, pathétique et entier, aussi profondément et en aussi peu de mots, comme si le cœur lui-même était devenu la bouche propre de l'âme ?... Voilà la promesse vaine, puisque c'est le poème et non

point le poète qui connaît le repentir, vainement opposée aux terreurs qui l'assaillent !

Je le sais maintenant, c'est par ma seule
Faute. (avait-il dit) Car je le suis bien trop,
O Christ! attaché, suspendu à toi,
Frère pourtant de l'Héraclès.
Et intrépidement j'avoue : tu es
Le frère aussi de l'Evïos, celui
Qui attela les tigres à son char...

Puis à la fin vient le cri sublime, l'humble lamentation de cet orgueil raidi dans une douloureuse fierté qui n'est pas sans noblesse :

Les poètes, il leur faut aussi,
Ces hommes de l'esprit, être des hommes de la terre.

Le lieu de la chose est donné ; et c'est là qu'est tombée la foudre. Non que ses dons lui fussent retirés, puisque les dons de Dieu sont irrévocables ; mais bien le moyen d'en user délibérément pour les fins propres de son intelligence. Le vent de l'esprit souffle toujours, et aussi fort, dans les hauteurs que le poète n'a point quittées ; mais il ne pourra plus désormais le saisir et redescendre avec lui pour en façonner des œuvres dirigées, des œuvres de sa raison et de sa volonté. Défaits de presque toute chair, les *autres* poèmes seront ce vent lui-même, sans rien de Hölderlin ou presque : la Poésie pure. Pure, en esprit, de tout humain usage. Non, le lien du verbe n'est pas rompu. Mais bien le contrôle de l'homme sur la force que lui donnait ce lien. A l'être de haute précision qu'il était, un minuscule rouage a été retiré, quelque chose d'impondérable ; et si toute la machine en est détraquée apparemment, elle n'en reste pas moins habitée des mêmes choses, et de la même façon. Toujours. Absolument. Jusqu'à la fin. Le cœur est aussi grand, qui commence dès lors sa terrible agonie où *le silence* et les affres et les effrois qu'on ne connaît pas tiennent toute la place et font tout le travail nécessaire, tant immense était la *vertu* de vie dont il avait été doué, et qui devait *finir* ; mais l'identité profonde est la même. Il n'y a pas un jour qui fût la veille dans le temps prétendu lucide, et un jour qui fût le

lendemain, dans l'état de folie; il n'y a véritablement qu'un seul combat dont nous croyons apercevoir les deux faces: il y a tous les jours d'une seule et même vie, qui vont temporellement *sans changer de sens* de la naissance à la mort. Mais sur l'instant à peine temporel d'un moment spirituel de cette vie — qui fut son comble et sa couronne, son sommet et son signe — la foudre spirituelle est tombée. Noire ou blanche? il n'y a que le *signataire* qui l'ait appris, par delà l'agonie, quand tout ce qui devait être fait fut consommé. Il le sait; Dieu le sait. Mais nous ne saurons jamais si cette foudre instantanée a été, quoi que nous en pensions, l'éclair de la colère ou celui de la pitié de Dieu.

C'est à partir de là que nous voyons, nous, du dehors, — jusqu'au moment d'un renoncement qui fut peut-être une paix — s'efforcer pathétiquement la raison d'en-bas, livrée à elle seule, la pauvre et impuissante raison humaine, avide de ressaisir ce verbe qui passe toujours au-dessus d'elle, identique à lui-même, mais *qui ne lui appartient plus*. Car le contact d'en-haut n'a jamais été interrompu chez Hölderlin : c'est le contact d'en-bas qui a été coupé. Et c'est aussi pourquoi nous voyons son langage, lentement dépouillé, n'offrir bientôt plus qu'une sorte d'armature cruelle dans sa nudité, de cette logique si nécessaire et impossible (c'est par le truchement de la raison que se fait l'incarnation du langage pour la présence, en nous, de son enseignement), et n'être plus qu'un squelette de *pourquoi, c'est pourquoi, parce que, donc, en effet, car, puisque, or, si, mais, pourtant,* et toutes articulations externes du raisonnement qui s'efforce, mais ne peut pas prendre.

« Un signe, dira-t-il dans *Mnémosyne*, et qui n'a pas de sens, voilà ce que nous sommes; et presque nous avons perdu notre langage à l'étranger. » La Grèce ne sera plus maintenant que dans sa mémoire : c'est le pays d'alentour, les saisons et l'Esprit du Temps qui recevront, dans sa folie, le miracle du souffle vivifiant. Et tout à la fin : « Avec humilité » signe-t-il, « Scardanelli » ou « Skardanelli », car depuis quarante ans, il ne veut plus de son nom. Frédéric Hölderlin est mort. Une sorte de vérité revient, plus vraie en lui que la sienne... Et qui sait ?...

Je ne connais rien, quant à moi, de plus terriblement haut, de plus atrocement douloureux, humainement parlant, que ces poèmes du poète, *resté poète*, aussi génial, aussi inspiré, mais où imperceptiblement l'esprit de la langue s'écarte de la chair du langage, et qu'il ne peut plus incarner. Ce ne sont pas des ténèbres, comme on l'a dit, qui font l'obscurité des derniers poèmes, mais la lumière trop crue. La part de l'ombre s'évapore. — Aussi laissons à ceux qui aiment le mensonge, et, serviteurs, le multiplient (outre la prétention de vouloir expliquer le haut par le bas, et le grand par le petit, sans analogie, fût-ce avec des précisions et des exactitudes péremptoires d'ici) l'illusion de croire que ces « poèmes de la folie » présentent l'aspect échevelé et décousu qui convient à nos idées préconçues. Les poèmes vrais de la folie sont des quatrains d'écolier bien sage, et qui riment classiquement. Ceux qu'on nous a présentés comme tels sont des notes et des passages, saisis au vif de l'esprit dans la tragique empoignade, avec des trous que la raison, qui espérait y revenir, n'a, par la suite, jamais pu combler. C'est là aussi qu'il faut se taire. Les circonstances, je le répète, nous ne les connaissons jamais ; et moins que jamais peut-être lorsque leur vêtement nous est familier.

Mais le cœur nous a appris, au-dessus d'elles, que le chemin spirituel que Hölderlin avait couru était celui des hauteurs, et que très purement, — quels que fussent les vertiges et les périls, les errements et les orages —, son grand courage s'y est maintenu sans rechercher le confort d'un abri. A défaut d'une autre humilité qu'il n'a peut-être point connue parce que son langage a failli à la lui révéler, il a pratiqué celle, presque aussi infiniment rare, de la totale fidélité. Ah ! certes, de cet humain héroïsme, il a sans doute acquitté le terrible prix que nous ne savons pas compter ! Mais Dieu sait ce qu'Il fait. Et ce sont de pitoyables prières que nous pouvons lui offrir.

Quant à admettre les investigations policières de telle ou telle science qui échafaude son monument sur des statistiques et des « rapports », alors qu'il s'agit de la vie de quelqu'un, c'est avouer une absence à peu près totale en soi de charité ! On devrait savoir mieux se souvenir, parfois, qu'il ne nous est pas commandé de savoir,

mais d'aimer ; et sans doute pourrait-on, pour le salut de tous et de soi-même, échapper plus souvent à l'atroce superstition contemporaine qui s'attache exclusivement aux faits, c'est-à-dire aux dépouilles et aux déchets de tout ce qui appartint à l'esprit, pour essayer de lire, avec lui, à travers les signes qu'infatigablement il nous donne. Non, les plus proches de ceux qui sont grands ne sont pas ceux qui se sont trouvés matériellement approchés d'eux dans le temps (qui n'a rien à voir à l'affaire) et moins encore ceux qui se sont armés d'éprouvettes et d'ustensiles ; mais bien ceux qui auront grandi semblablement dans la grandeur, ou ceux qui se seront faits assez humbles de cœur pour la deviner. Aux deux extrémités de l'orgueil : les deux faces de l'humilité. Et pour ceux-là, qu'ils ne s'arrêtent plus seulement aux choses et qu'une admiration ravie aux poèmes ne les tienne pas quittes !

Les grandes œuvres de la Poésie, ce sont les poètes eux-mêmes, ces pantelants. La vie.

ARMEL GUERNE.

L'unique[1]

QU'Y a-t-il qui me tienne
A la félicité ancienne de ces rives
Attaché tellement que je les aime plus
Que ma patrie encore ?
Car tel en un céleste
Esclavage vendu,
Je suis là-bas où l'Apollon s'est avancé
En royal apparat
Et Zeus, auprès d'une jeunesse immaculée
Daigna descendre et fit naître des fils,
Génération sacrée, et des filles de lui
Parmi les hommes, le Suprême.

1. Extrait de HÖLDERLIN, traduit par Armel GUERNE, *Hymnes, Élégies et Autres poèmes* (*Mercure de France*).

De sublimes pensées
Beaucoup sont en effet
Jaillies de cette tête paternelle,
Et des âmes grandioses
Chez les hommes, venues de lui.
J'ai entendu parler
D'Élis et d'Olympie, me suis
Dressé au sommet du Parnasse
Et sur les monts de l'Isthme,
Et de l'autre côté aussi
Vers Smyrne et au-delà
Vers Éphèse je suis allé;

J'ai vu tant de beauté
Et mon chant l'a chantée
Cette image du dieu, vivante
Au milieu des humains; pourtant
Vous, dieux antiques, et vous tous
O vaillants fils des dieux,
Il en est Un encor — je l'aime
Entre vous tous — que je cherche là-bas
Où vous le retenez, lui le dernier de votre race,
Lui le joyau de la maison, dissimulé
Devant moi l'hôte étranger.

Mon souverain et mon seigneur!
O toi, mon Maître!
Quoi donc, que tu sois demeuré
A distance ? Et là tandis que j'allais
Interrogeant parmi les anciens,
Les héros et
Les dieux, pourquoi demeurais-tu
Toi, à l'écart ? Et maintenant comblée
De tristesse est mon âme,
Comme si vous mettiez, célestes! tout votre zèle même
Pour que, vouant mon culte à l'un,
Me fasse défaut l'autre.

Je le sais néanmoins, c'est par ma seule
Faute. Car je le suis bien trop,

O Christ ! attaché, suspendu à toi
Frère pourtant de l'Héraclès.
Et intrépidement j'avoue, tu es
Le frère aussi de l'Évïos, celui
Qui attela les tigres à son char
Et s'en fut, descendant
Jusqu'à l'Indus
Ordonnant au culte joyeux
En propageant la vigne
Et domptant, des peuples, la fureur.

Une pudeur toutefois me retient[2]
De comparer à toi
Ces hommes qui sont de ce monde. Assurément
Je sais, celui qui t'engendra, ton Père,
Ce même qui...
. . . .

CAR jamais il ne règne seul.
Et il ne sait pas tout. Toujours se lève
Un quelque chose entre les hommes et lui.
Et c'est par des degrés qu'il descend
Le Céleste ici-bas.
. . . .

C'est à l'Un cependant qu'est attaché
L'amour. Cette fois-ci le Chant
Du profond de mon cœur
Ne m'est que trop venu,
Mais je la veux tourner
En bien, ma faute, aussitôt le prochain,
Quand encor j'en chanterai d'autres.
La mesure jamais, comme je le voudrais,
Je n'y atteins. Un dieu pourtant le sait
Quand viendra, ce que tant je voudrais, le meilleur.
Car tel le Maître fut,
Cheminant sur la terre,

2. *Es hindert aber eine Scham*
Mich..., dit le texte : honte et pudeur à la fois, où la honte généralement prédomine, étant plus matérielle, et plus spirituelle la pudeur. (N.d.T.)

Un aigle prisonnier
— Et beaucoup, qui le virent,
S'y sont épouvantés
Parce que de tout son pouvoir, ultimement
Le Père, et du meilleur de soi,
Venait agir, réel, au milieu des humains;
Et c'était pour le Fils
Un grand tourment aussi jusqu'à ce moment que
Vers le ciel il s'en fut, emporté dans les airs; —
Prisonnière de même est l'âme des héros.
Les poètes, il leur faut aussi,
Ces hommes de l'esprit, être des hommes de la terre.

1802.

NOTES SUR LA RELIGION DE NOVALIS

Tous nos penchants paraissent n'être autre chose que religion appliquée. Le cœur semble être en quelque sorte l'organe religieux. Peut-être le produit le plus élevé du cœur productif est-il tout simplement le ciel. Lorsque le cœur, détourné de tout objet réel et particulier, n'a plus que le sentiment de lui-même et se devient à soi-même un objet idéal, à cet instant-là naît la Religion. Tous les penchants particuliers se fondent en un seul, dont l'objet admirable est un Être supérieur, une Divinité; c'est pourquoi la crainte sincère de Dieu englobe toutes les sensations et tous les penchants. Ce Dieu naturel nous mange, nous enfante, nous parle, nous éduque, nous possède amoureusement, se laisse consommer, engendrer et enfanter par nous; en un mot, il est la matière infinie de notre activité et de notre souffrance. Si nous faisons de notre bien-aimée un Dieu de cette sorte, nous obtenons de la religion appliquée.

Ce fragment de Novalis, que la traduction française est bien impuissante à rendre dans sa densité charnelle, nous mène droit au centre du difficile problème posé par l'une des expériences religieuses les plus singulières qui soient. Écartons d'emblée les analogies textuelles qui pourraient créer une confusion entre cette expérience et celles qui définissent les paroles de saint Augustin (*inte-*

rior intimo meo) ou de Pascal (*Dieu sensible au cœur*)[1]. Chez Pascal comme chez saint Augustin, il s'agit d'un Dieu personnel, connu d'abord dans sa transcendance absolue, et qui par sa grâce se rend sensible à une personne dont il *devient* le cœur du cœur. La relation s'établit, parce que Dieu la veut et la choisit, entre Sa personne et la personne de la créature. Chez Novalis, il n'en va aucunement de même : on forcerait à peine le sens littéral du texte en disant qu'il ne témoigne que d'une volonté, celle de la créature, et d'un mouvement, lequel non seulement va de l'homme vers Dieu, mais mieux encore *fait exister* le « ciel », la « religion », et enfin « une » divinité, un « Dieu naturel ». Jamais les langages mystiques les plus ambigus (Maître Eckart, par exemple) n'ont aussi radicalement inversé le rapport entre Dieu et la créature. Jamais non plus on n'est allé aussi loin dans l'érotisation du sentiment religieux puisque, ici, Novalis, malgré la réserve du vocabulaire, présente l'union de Dieu à l'âme comme une étreinte amoureuse suivie de fécondité double, l'âme engendrant Dieu qui l'engendre. Cette tendance à confondre l'amour des corps et l'amour divin est constante chez Novalis, qui put y être amené à la fois par la tradition piétiste et par le génie propre de la langue allemande. Mais un autre caractère de son expérience particulière apparaît dans ces lignes : le caractère volontaire, actif, de l'acte religieux tel qu'il le conçoit. C'est par là qu'il échappe aux influences de son éducation piétiste, qui l'eût naturellement incliné à une attitude de passivité spirituelle et d'émotion religieuse subie plus que voulue. Par là aussi qu'il se distingue de tout le courant romantique et laisse entrevoir une orientation propre, indépendante de tout contexte d'époque, explicable seulement par un « vécu » immédiat ou, comme disent les Anglais, *genuine*. Cette originalité apparaîtra clairement si à la définition de la poésie que donnait Jean-Paul : « Le véritable poète n'est que l'auditeur, non pas le maître de ses personnages », nous confrontons les dé-

1. Ce rapprochement a été fait et analysé magistralement par Charles Du Bos : « Fragments sur Novalis », in *Le Romantisme allemand,* numéro spécial des *Cahiers du Sud,* 1937 et 1949. Sur l'ensemble de la question, le meilleur essai est celui de Maurice Besset : *Novalis et la Pensée mystique* (Aubier, 1947).

clarations de Novalis : *Tous les hasards de notre vie sont des matériaux dont nous pouvons faire ce que nous voulons.* Ou, mieux encore : *Le monde doit être tel que je le veux... Le monde a une capacité originelle d'être animé par moi, de se conformer à ma volonté.*

Ordonnateur souverain de sa propre vie, créateur absolu de son univers, générateur de Dieu lui-même : l'homme, ou du moins le poète — et, pour Novalis, il n'est d'homme accompli que le poète — dispose d'un pouvoir réellement illimité. Sans doute est-ce là une formule extrême d'idéalisme, qui n'est pas sans échos dans la philosophie contemporaine ; mais en y annexant l'objet même de la religion, Novalis en modifie la portée. Beaucoup plus que mystique, son comportement spontané est de nature *magique*, et c'est d'ailleurs à ce terme qu'allait sa préférence. Mais il importe de bien comprendre par quelles voies il a pris conscience de sa propre ambition intellectuelle et spirituelle. Ces voies sont doubles et convergentes : d'une part, les événements de sa vie personnelle, et les surprenantes leçons qu'il crut pouvoir en tirer ; d'autre part, le non moins étrange encyclopédisme auquel le mena le développement d'une intelligence curieuse de toutes les saisies possibles du réel.



On a peine à imaginer Novalis autrement que sous les traits du jeune malade romantique aux longues boucles, aux yeux de rêve, dont on nous a conservé l'effigie. A partir de cette image de convention, on se représente comme un roman quelque peu mièvre l'histoire, pourtant dépourvue de toute naïveté, de ses amours avec Sophie von Kühn. Parce que cette jeune fille, dont nous pouvons lire les lettres sans orthographe ni intelligence, était vraisemblablement une petite oie blanche, les biographes ont donné les couleurs de la plus plate idylle à l'histoire de leurs fiançailles brutalement interrompue par la mort de Sophie. En réalité, celle-ci compte très peu dans l'aventure ; eût-elle vécu seulement quelques mois de plus, il est probable que le poète se fût détaché d'elle, déçu comme il commençait à l'être et consterné par la sentimentalité bêtifiante de sa fiancée. Mais qui sait s'il n'eût pas, au

contraire, persisté à édifier autour du personnage réel ce mythe dont la mort de Sophie précipita le foisonnement ? Alors qu'elle vivait encore, il avait déjà substitué à la pitoyable réalité une invention de son esprit, mettant en pratique, avant de le prononcer, le précepte de la transfiguration volontaire de l'existence vécue. Malade, épris d'une enfant malade, il assuma moins la tragédie de son destin qu'il n'imagina, dès les premiers symptômes alarmants, une victoire de l'esprit sur la banalité du deuil. On dirait que la nature, en lui, ne cherche pas à se défendre de la mortelle menace ; d'emblée, il ébauche un geste de transposition qui ôte à l'événement imminent sa virulence et en fait le tremplin d'un essor lyrique. Sophie est vivante, lorsque déjà il écrit que *la cendre des roses terrestres est la terre natale des roses célestes* et, se détournant de l'être qu'il va perdre, conçoit l'avantage spirituel qu'il tirera de cette séparation : *Mon imagination sera assez forte pour me hausser jusqu'aux régions où je retrouverai ce que je perds ici.* Il faut avouer que cette transfiguration anticipée de la souffrance laisse quelques doutes sur la profondeur de la blessure.

Sophie morte, il ne s'attarde pas à la pleurer. Le *Journal intime* qu'il rédige durant les semaines suivantes a bien pour centre un lieu sacré : la tombe de Sophie. Mais ce n'est guère d'elle qu'il s'agit, c'est d'un effort volontaire, qui prend d'abord la forme d'une décision de mourir, pour changer très vite de nature : l'objet de la résolution disparaît bientôt, et seul compte le geste, la volonté nue et comme sans objet ou prête à assumer n'importe quelle fin. Quelques jours après son deuil, il a déjà cette phrase révélatrice, en réponse à l'aveu qu'il vient de faire de son regret : *Mais je sais qu'il est en l'homme une force qui, entourée de soins attentifs, peut s'épanouir en une étrange énergie.* Qui ne sentirait là autre chose que la lutte avec une souffrance profonde : la jouissance d'un pouvoir dont la souffrance va révéler l'étendue ?

Trois semaines plus tard, alors qu'il n'espère plus rejoindre Sophie dans l'au-delà par un simple effet de sa volonté de mourir, il écrira encore : *Je me sens si libre, si fort... Je vois déjà clairement que sa mort a été un hasard divin — la clé de toutes choses — une étape miraculeuse et bienvenue...* N'exagérons rien : cette exaltation du

vouloir ne va ni sans rechutes dans l'abattement ni sans mouvements contraires vers une acceptation passive. Tantôt il note des « éclairs d'enthousiasme » où la multiplicité des instants temporels se fond dans une conscience globale et comme transcendante — ce sont les moments de « divinisation » — tantôt au contraire il se sent irréparablement prisonnier du monde multiple et lourd. Mais, quelles que soient les étapes de cette ascèse sans règle, il en revient toujours à choisir celles qui témoignent d'un pouvoir exercé. Tel est le sens, souvent mal compris par les commentateurs, de ce « suicide » auquel il croit pouvoir se contraindre. Ce n'est pas dans le *Journal*, mais dans des notes un peu postérieures, qu'il en dégagera lui-même l'intention secrète :

> Le véritable acte philosophique est le suicide ; tel est le commencement de toute philosophie, le but de toutes les aspirations du disciple en philosophie, cet acte seul répond à toutes les conditions et à tous les caractères de *l'action transcendante*...
>
> J'ai pour Sophie *de la religion — non pas de l'amour.* Un amour absolu, indépendant du cœur, fondé sur la foi, est religion.
>
> L'amour peut, par la *volonté absolue*, se muer en *religion*...

L'étroite union des deux mots « volonté » et « religion » désigne assez clairement l'itinéraire suivi par Novalis. Ce que dès lors il va sans cesse nommer religion, c'est la vie métamorphosée selon un plan systématique de transfiguration et par un acte de volonté.



La « magie » de Novalis, ce pouvoir volontaire de transfiguration du réel, n'est pas seulement tirée de son expérience personnelle, survenue du fond de lui-même pour apporter une issue à une situation dramatique. Le jeune savant était parvenu à cette ambitieuse attitude spirituelle par d'autres voies, livresques celles-ci. Il n'y a pas de magie dans un univers discontinu, où les divers plans de l'existence ne seraient pas reliés par des liens,

visibles ou invisibles, mais essentiels. Il n'y a pas de magie non plus dans un univers dont l'histoire tient toute sa continuité d'une appartenance primordiale aux plans divins, ces plans fussent-ils jetés dans la confusion par la Faute. La magie appartient à une vision du monde très particulière, qui fut celle des primitifs, mais qui redevient périodiquement celle d'esprits très évolués. Novalis se situe historiquement à l'une de ces dates où l'intelligence, inquiète de ses propres conquêtes, mais en même temps anxieuse de ses impuissances et consciente de ne saisir, dans ses opérations les plus souveraines, qu'une part infime du réel, est saisie de nostalgie. Elle invente alors l'existence, quelque part dans le passé, ou bien à quelque point du futur, d'un Age d'or, d'une époque où les pouvoirs d'appréhension de la créature humaine étaient ou seront illimités.

N'oublions pas qu'à l'aube du romantisme européen, à ce moment où il naît de la longue nuit allemande, les jeunes générations, auxquelles appartient Friedrich von Hardenberg, ont surtout le sentiment de vivre un crépuscule, une heure de déclin et l'angoissante approche de ténèbres durables. Le siècle qui finit a cru pouvoir se nommer lui-même du beau nom d'âge des « lumières » (*Aufklärung*) : jamais autant que durant cette brillante période l'homme n'avait fait fond sur la toute-puissance de ses facultés conscientes. Et en Allemagne, où ce mouvement n'était pas né spontanément, il était vite devenu plus impérieux, plus ingénument sûr de soi que n'importe où ailleurs. Rejetées avec dédain les survivances de la poésie, de l'intuition, du mythe, il demeurait le plus sec de tous les rationalismes : un univers en majeure partie expliqué selon la loi des causes et des effets, et pour le reste explicable, nul n'avait le droit d'en douter, dans un proche avenir. Dans cette ambiance de prétendue clarté l'âme profonde, cependant, respirait mal. Une première explosion, dans la génération du « Sturm-und-Drang », avait tenté de rompre les barrières par la véhémence, les formes d'expression tourmentées, l'appel aux instincts purs. Mais cette sauvagerie avait vite tourné court, jugulée par les préceptes du pire néo-classicisme : Winkelmann et sa Grèce en stuc, Gœthe et sa sagesse de petite principauté, son juste milieu d'esthétique scolaire, s'appli-

quaient à dresser des barrages contre l'invasion de l'irrationnel. Certes, ils n'allaient pas restaurer les dérisoires simplifications des « philosophes » berlinois, mais chercher de plus subtiles garanties : celles que peut offrir un art de « chefs-d'œuvre », le refuge du calcul, de toutes les prudences, la sécurité de qui a conscience de travailler pour figurer un jour dans les musées.

La génération de Novalis naît donc à cet étrange confluent : le prestige du rationalisme est encore intact dans les universités et les salons ; la véhémence un instant éclose est refrénée par ceux-là même qui l'avaient déclenchée et qui en ont eu peur ; la solennité qu'ils viennent d'instaurer est exactement celle du bourgeois, vers sa trentième année, lorsque, ayant jeté sa gourme, il choisit la gravité vertueuse. Novalis n'entrera pas dans ce jeu ; sa gravité, qui est grande, est juvénile, soutenue d'ardeur secrète. Elle tient à un immense appétit de connaître, de comprendre, à un sens éveillé des réalités mystérieuses, et à la volonté dictatoriale de qui n'ambitionne pas moins que de conférer à toutes choses un sens. Sa formation est d'abord scientifique et mathématique. Il est de l'espèce des ingénieurs, dont le métier est d'établir sur la nature la domination technique de l'homme. La science qu'il a apprise pour sa profession est à fins pratiques, recherche moins la netteté intelligible que l'efficacité, c'est-à-dire la preuve d'un pouvoir réel. D'expérience, parce que son étude lui en a fourni maint exemple, il croit savoir que les combinaisons inventées par l'esprit humain, fussent-elles en apparence tout abstraites, peuvent être utilisées pour régenter la nature. De la logique mathématique au maniement des forces naturelles il n'y a pas hétérogénéité, mais une concordance, un transfert possible, qui se vérifie tous les jours dans les faits. Il suffit de trouver la formule pour que la matière s'y soumette : jusqu'où n'ira pas l'homme dans cette maîtrise qu'il entrevoit et qui, menée à sa perfection, lui livrerait les clefs du royaume terrestre ?

Cependant, ce mathématicien est grand lecteur d'ouvrages occultistes et, doué d'un rare don d'expression, il est porté à croire que le langage est aussi efficace que le chiffre. Il en viendra aisément à transposer des mathématiques au verbe l'optimisme conquérant qui est à la

fois dans sa nature propre et dans l'esprit du temps. Les doctrines occultistes, par Jakob Boehme et ses disciples modernes, viennent à point lui proposer le système où pourront s'épanouir et se conjuguer ses diverses tendances. Toute la tradition occulte, en effet, repose sur une affirmation fondamentale : l'univers actuel est né par un processus de séparation, il s'est détaché de l'unité primordiale et divine par morcellement et la chute est ainsi synonyme de la création. Mais, d'une part, cette dispersion de l'unité n'est pas définitive, le monde qui en est issu est dans l'attente de l'opération magique qui restaurera l'état primitif. Et, d'autre part, ce monde visible, en dépit de son éclatement dans le multiple, de son désordre provisoirement illisible, conserve mystérieusement quelque chose de l'ordonnance ancienne. Dans le chaos présent, où les choses ont perdu leur cohérence et sont devenues inexplicables, il subsiste au moins une possibilité de retrouver l'aimantation qui jadis faisait de tout une unité symphonique. Il faudrait seulement qu'une connaissance assez profonde décelât, sous les apparences, leur signification symbolique, et instantanément les linéaments de l'unité reparaîtraient. Qu'on trouve la formule, les mots qui restituent les choses à leur essence intacte, aussitôt l'Age d'or sera restauré.

Si l'ambition de l'ingénieur était de dominer la nature rebelle à des fins d'utilisation pratique, l'ambition du mage ira plus loin : jusqu'à se proposer de désigner si clairement la vérité de chaque chose que toutes ensemble elles viennent se replacer dans l'ordre harmonieux détruit jadis par la chute dans le temps. La magie matérielle, telle que la pratiquent les peuples primitifs, ou telle que crurent la réinventer des illuministes comme Martinez de Pasqually, ne va guère au delà d'un propos assez grossier : il s'agit de trouver, ou de recevoir par initiation et tradition, des gestes et des paroles qui, correctement assemblés, sont censés agir, de près ou à distance, sur les destinées, les événements, les incidents de la vie. Il va de soi que Novalis ne tombe pas dans le piège simpliste de cette magie opératoire. Comme un Swedenborg — cet autre ingénieur — ou un Saint-Martin, il a de la magie une notion plus spirituelle ; et si, pour être efficace, cette magie doit comporter une technique instrumentale,

c'est dans le perfectionnement de la science exacte et de la parole humaine qu'elle choisira ses instruments.

Toute magie, en effet, repose sur un irrationalisme, mais exige aussi une série de manœuvres précises dont l'apprentissage et la libre disposition ne sauraient aller sans un effort de rationalisation. La croyance irrationnelle est toujours la même, quelle que puisse être la diversité des systèmes : croyance à la persistance, dans notre monde en chute, d'une universelle analogie et d'une correspondance aux ramifications infinies qui peut s'entendre de deux façons complémentaires. D'une part, la présente ordonnance des choses correspond encore, de façon imparfaite mais certaine, à leur ordonnance « réelle », telle qu'elle exista dans l'harmonie première ; il suffirait d'avoir un sixième sens assez exercé pour voir en clair cette correspondance donnée. D'autre part, de multiples analogies de détail relient entre elles les choses séparées et, en même temps, établissent une affinité entre ces choses et ce que peut inventer l'esprit de l'homme. Pour redécouvrir l'harmonie perdue, il est besoin d'accomplir un immense travail de déchiffrement, de déceler d'abord les analogies internes du monde extérieur, de définir ensuite celles qui existent entre les deux mondes du « dedans » et du « dehors ».

C'est à ce décryptage que Novalis donne tous ses soins. Les fameux « fragments » dont il remplit ses cahiers n'ont point d'autre sens que la recherche obstinée et assez naïve des correspondances. Il n'en finit pas de transférer le vocabulaire d'une science à l'objet d'une autre science, de métamorphoser le langage mathématique en l'appliquant aux réalités de l'âme, de s'adonner au jeu fascinant des substitutions et des équivalences. Et une certitude vit en lui : au terme de ces opérations de l'esprit, l'homme sera en mesure de réparer le désordre causé par la chute dans le temps. Il sera le vrai Rédempteur, le grand Réconciliateur, le Restaurateur de l'unité cosmique.



Nous ne devons pas seulement être des hommes. Nous devons être plus que des hommes... Une chose est ou

devient telle que je la pose ou la suppose... L'homme peut à tout instant devenir un être placé au-dessus des sens...

Dans toutes ces déclarations de Novalis, on observera d'abord que la métamorphose souhaitée est présentée comme un devoir et comme un effet de la volonté ; on remarquera aussi que tout se place ici au sein d'un continuel devenir — ou d'une possibilité infinie de transformation, départie à l'homme. A certains hommes : les poètes, les déchiffreurs du sensible, appelés à rendre à nouveau manifestes les structures obnubilées par le passage de l'Unité éternelle à la dispersion temporelle.

Mais la démarche du poète ne sera vraiment magique que si elle se guide sur l'autre analogie essentielle : celle qui fait du monde intérieur une exacte correspondance du monde extérieur. La vie de l'âme, et en particulier ce qui en elle appartient au domaine de l'imagination, du rêve, de l'inconscient, est une immense nuit, plus opaque à nos regards ordinaires que les ténèbres du dehors. Le poète, le mage, est celui qui, à force d'attention, de pièges savamment tendus, perce cette nuit et y discerne ce qu'aucun œil ne discernera jamais dans les formes visibles de la création. La première exploration doit donc être celle de cet univers du dedans. Ici intervient la parole la plus décisive de Novalis, celle qui pourrait à elle seule définir toute l'entreprise romantique :

> Nous rêvons de voyages à travers l'univers ; l'univers n'est-il donc pas en nous ? Les profondeurs de notre esprit nous sont inconnues. *Le chemin mystérieux va vers l'intérieur* (*Nach innen geht der geheimnisvolle Weg*). C'est en nous, sinon nulle part, qu'est l'éternité avec ses mondes, le passé et l'avenir. Le monde extérieur est un monde d'ombre, il jette son ombre sur le royaume de lumière...

Ce pourrait être le précepte d'une mystique purement « nocturne », d'un pur abandon aux révélations incontrôlables de l'inconscient. Mais telle n'est pas la véritable attitude de Novalis. Les fécondités de l'exploration intérieure ne valent, à ses yeux, que par l'effort de pénétration d'une conscience en progrès indéfini. Certes, je ne puis qu'en moi-même découvrir le monde, dont je porte l'entière formule microcosmique, grâce aux lois de la cor-

respondance universelle. Mais c'est par un développement des pouvoirs conscients que ces analogies cachées seront manifestées. La descente « vers l'intérieur » n'est que la première étape, et l'itinéraire mystérieux ne sera entièrement parcouru qu'à la faveur d'un second acte où reparaît la primauté de la volonté. Il ne suffit pas d'aller vers le centre caché : la voie illuminatrice, ensuite, remonte vers l'immense périphérie universelle :

> Toute descente en soi — tout regard vers l'intérieur — est en même temps ascension — assomption — regard vers la véritable réalité extérieure.
>
> Le dépouillement de soi-même est la source de tout abaissement, aussi bien que la base de toute ascension véritable. Le premier pas est un regard vers l'intérieur, une contemplation exclusive de notre propre moi. *Mais celui qui s'en tient là reste à mi-chemin.* Le second pas doit être un regard efficace vers l'extérieur, une observation active, autonome, persévérante, du monde extérieur.

Il faut bien prendre garde, dans un pareil texte, à un changement brusque de vocabulaire qui marque l'articulation majeure de la pensée. Aux termes mystiques (*ascension*, puis aussitôt *assomption*) viennent se substituer les termes d'action et de volonté : *efficace, actif, autonome, persévérant.*

Sans doute serait-il aisé de relever chez les plus grands mystiques chrétiens un fréquent mélange des vocables de passivité et d'action, d'abandon et de volonté, de docilité et d'effort. Mais ces ressemblances ne doivent pas nous égarer : Novalis est très loin d'admettre les mêmes hiérarchies de valeurs et les mêmes certitudes implicites qui ordonnent chez les mystiques chrétiens l'alternance des attitudes de contemplation et d'ascèse volontaire. Rappelons-nous que pour lui non seulement la vision de Dieu, mais Dieu lui-même est le fruit de la volonté absolue de l'homme. Rappelons-nous surtout que la purification ascétique (s'il est permis d'ailleurs de nommer ainsi l'entraînement méthodique de Novalis) n'a aucunement pour fin l'espoir de se rendre par là digne du Rédempteur divin : le Rédempteur, c'est l'homme lui-même, et toute l'ascèse préconisée par Novalis ne tend pas à autre chose qu'à conquérir ce pouvoir rédempteur. Sa « mystique »,

si l'on peut dire, est une mystique de l'acte et du triomphe, de la divinisation de l'homme.

Et cet homme doué de toutes les puissances salvatrices, c'est le Poète, que longtemps avant Rimbaud le romantique allemand nommait le Voyant. Voyant : non point celui qui reçoit la grâce de voir, mais « l'homme absolument réfléchi », celui qui, comme dit Baudelaire, « s'empare » de la révélation. *Tout ce qui est involontaire doit être transformé et soumis à la volonté.* Nous pouvons nous doter nous-mêmes de sens nouveaux, inouïs, qui nous rendront l'univers entièrement transparent. *Le véritable poète est omniscient — il est un univers en petit.* Et Novalis déclare lui-même que le noyau de toute sa pensée se trouve dans cette petite phrase : *La poésie est le réel absolu. Plus une chose est poétique, plus elle est vraie.*

Poésie, pour lui, n'est pas rêve subi, mais rêve dominé, transcendé par la lucidité totalement maîtresse d'elle-même. L'auteur des *Hymnes à la Nuit* (dont l'analyse précise montrerait qu'ils chantent, autant que les trésors nocturnes, l'espoir d'échapper à l'ombre pour découvrir une aube nue et nette) n'a cessé de redire la supériorité de la veille sur le sommeil et le rêve. Ainsi, dans une lettre :

> Le rêve et l'imagination sont faits pour l'oubli. On ne doit pas s'y arrêter, moins encore les éterniser... L'homme sain préférera toujours la veille au sommeil. Moi non plus, je n'échappe pas au sommeil, mais je prends plaisir à la veille, *et je souhaite tout bas de veiller toujours.*

Veiller toujours; plusieurs fragments donnent une formule un peu différente : *Un jour viendra où l'homme ne cessera de veiller et de dormir à la fois. — Rêver et tout ensemble ne pas rêver : cette synthèse est l'opération du génie, par quoi l'une et l'autre activités se renforcent mutuellement.* De nouveau, voici le langage de la volonté et de l'acte, de nouveau aussi l'annonce des temps futurs où l'homme sera maître de tous les pouvoirs, maître de lui-même, de sa connaissance, de son univers.



Le romantisme catholique, pourtant, s'est souvent réclamé de Novalis et, plus encore que ses *Cantiques spirituels* où la Vierge Marie est célébrée, mais dans un langage de coloration toute piétiste, c'est le petite traité intitulé *la Chrétienté ou l'Europe* qui est invoqué. Ces pages très étranges (dont Armel Guerne a donné une parfaite traduction dans le numéro spécial des *Cahiers du Sud* sur le Romantisme allemand, 2e édition, 1949) achèvent de montrer en Novalis un représentant très typique (et faut-il dire une victime ?) de certaine attitude spirituelle propre à l'Allemagne. Toute l'histoire religieuse des Allemands reste à écrire et cette tragédie au cœur de notre continent n'a jamais été vraiment dégagée de la confusion où elle se déroule. Ce peuple si naturellement religieux, plus peut-être qu'aucun autre, est aussi celui qui, après de grands déchirements de son histoire, au XVIe siècle, n'est jamais parvenu à concrétiser sa religiosité errante. Entre une théologie d'autant plus abstraite qu'elle manque de vocabulaire allemand pour les notions essentielles du mystère chrétien et ne sait guère les exprimer qu'en latin, et une piété d'effusion, de sentiment, souvent d'évasion, la synthèse s'est toujours mal opérée. Il s'est ainsi formé, en Allemagne, un terrain dangereusement propice au prophétisme vague, aux transferts des puissances de foi au domaine profane et passionnel. Novalis, le pur et candide Novalis, en donne dans son traité un très inquiétant exemple. Il médite, en plein désastre allemand et européen, sur le destin de son peuple parmi les autres nations. Et son regard se tourne, nostalgique, vers la grande unité perdue de l'Église médiévale. Y a-t-il un remède à la rupture qui coupe en deux, après la Réforme, l'unique chrétienté ? Y a-t-il moyen de remonter la pente de cette autre décadence qui, au profit de la raison raisonnante, a laissé se perdre les pouvoirs précieux de la poésie, du rêve, de la foi ? Novalis voit l'homme moderne dépossédé de tout ce qui pouvait le maintenir en dialogue avec Dieu. Et il appelle un rédempteur. Ou plus exactement — ici s'introduit la périlleuse déviation de sa rêverie historique — un peuple rédemp-

teur, une nation qui puisse devenir le Christ de l'histoire moderne. Ce peuple, naturellement, ce sera le peuple allemand. Le rêve de l'unité restaurée côtoie alors le rêve de domination qui commence à s'agiter au cœur de l'Allemagne. La « chrétienté » prend les contours du Saint-Empire.

Faut-il s'étonner de ces aberrations ? Elles sont dans la droite ligne de toute la pensée de Novalis et de son expérience. Par nature et par toute l'orientation de sa recherche, c'est un esprit prométhéen, un apologiste du vouloir pur et l'annonciateur d'une rédemption accomplie par l'homme lui-même, au moyen de techniques précises, de pratiques magiques faisant le faisceau du progrès scientifique et des arts du langage. Il n'attend pas qu'un jour nous soyons en Dieu, mais, il l'a dit dans *Heinrich von Ofterdingen*, il sait qu' « un jour nous serons ce qu'est notre Père ».

ALBERT BÉGUIN.

Note sur

LA POÉSIE LA RELIGION ET LA FOI

Ils publient les visions de leur cœur
et non ce qu'il ont appris de la bouche du Seigneur...

J'ai entendu ce qu'ont dit ces prophètes qui prophétisent le mensonge en mon nom, en disant: J'ai songé, j'ai songé.

Jusques à quand cette imagination sera-t-elle dans le cœur des prophètes qui prophétisent le mensonge et dont les prophéties ne sont que les séductions de leur cœur...

Que le prophète qui a seulement un songe à dire, raconte son songe; que celui qui a entendu ma parole, annonce ma parole dans la vérité. Quelle comparaison y a-t-il entre la paille et le blé? dit le Seigneur.

Jér., 23, 16-28.

Il serait injuste de comparer les poètes aux faux prophètes que visait Jérémie, du moins lorsqu'ils ne cherchent pas à franchir les limites de la poésie pour s'asseoir sur le trépied de la Pythie ou revêtir le manteau du prophète. Malheureusement, les poètes sont souvent les premiers à confondre les songes de l'imagination et les visions du cœur avec la Parole de Dieu. Cette confusion serait impossible s'il n'existait entre l'expérience esthétique, l'expérience religieuse et l'expérience de la foi une ressemblance psychologique. Mais cette similitude superficielle ne supprime pas la différence fondamentale qui subsiste, comme en toute analogie, entre ces différents niveaux de l'existence. Lorsqu'on perd de vue cette différence, la foi et la religion se dégradent en religiosité. La religiosité, selon la formule de Paul Petit, est « du religieux qui se fige en esthétique ». Sans doute n'en est-ce là qu'un aspect, car la philosophie, le psychologisme et le moralisme prétendent eux aussi réduire la foi et la religion au niveau de la culture. L'histoire de la pensée religieuse en Europe, durant les derniers siècles, est pour une bonne part et sous des formes variées le déroulement des métamorphoses et des dégradations successives de l'expérience religieuse en un phénomène immanent aux formes de la civilisation.

Sans être unique ou isolé de celui des autres pays, le rôle de l'Allemagne en cette histoire a toujours été important.

La religiosité germanique[1].

Depuis Tacite, les voyageurs, les chefs de guerre, et les penseurs ont souvent cherché à relever les traits de l'âme germanique. Rien n'est plus commun de Keyserling à Karl Barth que d'opposer l'Allemagne de Weimar

1. Seule la *religiosité* est envisagée ici, parce qu'elle pose un problème. Le tableau de la religion ou de la mystique allemandes serait évidemment très différent. La religiosité est le pressentiment informe ou le souvenir nostalgique ou la dégradation de l'attitude religieuse.

à celle de Potsdam et l'on se laisse involontairement entraîner à ce dualisme commode. Lorsque, arrêté sur le vieux pont de Heidelberg, on regarde au dessus du Neckar serpenter à flanc de coteau « le chemin des philosophes », l'Allemagne des penseurs et des musiciens s'impose à la mémoire. Mais sur l'autre rive, les ruines du vieux château démantelé parlent de violence. On songe alors à ces prêtresses qui, chez les Cimbres, conduisaient les prisonniers de guerre vers une cuve de cuivre où elles les égorgeaient pour tirer des présages de leur sang. Ou encore à cette chevauchée furieuse conduite par Wotan dont parle la légende germanique.

Hugo von Hofmannsthal, dans un discours prononcé en 1927, appliquait un mot de Nietzsche aux Allemands : « Ils sont, disait-il, des chercheurs, et dans ce concept Nietszche ramassait tout ce qu'il y a d'élevé, d'héroïque et aussi d'éternellement problématique dans l'esprit allemand. » L'odyssée de la pensée religieuse en Allemagne reflète cet élément « éternellement problématique » qui en fait un spectacle fascinant et tragique.

Gœthe, Novalis, Hölderlin ont en commun une religiosité native, mais qui n'aboutit pas dans la sphère de la religion et encore moins dans celle de la foi. Beaucoup d'autres exemples illustrent cette transposition du sacré qui est finalement vouée à l'échec. Depuis que la conscience religieuse originelle s'est séparée en Europe de la foi chrétienne, elle a épousé successivement tous les mouvements de l'âme et toutes les constructions de l'esprit. Le rationalisme de Leibnitz et de Wolf avait tracé le chemin vers le déisme de l'*Aufklärung*. Cette influence a été si forte que la conception d'une « religion naturelle » envisagée comme un pur édifice de raison est encore courante aujourd'hui. Lessing, ce bon franc-maçon qui croyait à la métempsychose, posait la question que devait résoudre Kierkegaard : que signifie croire une vérité historique ? Comment peut-on, à partir de la vérité historique, faire le saut vers un autre genre de vérité ? La critique de la lettre de la Bible, dont Lessing était un promoteur, conduisait vers une notion humaine de la révélation qui permettait de concilier la religion naturelle essentielle avec les aspects conventionnels de la religion positive. Kant, à son tour, réduisait la religion à la di-

mension sacrée de l'impératif catégorique. Mais par un retour de pendule, fréquent dans cette histoire, l'intuition ne tarde pas à reprendre ses droits. Hamann élabore une philosophie de la croyance dont il place le fondement dans notre existence tout entière. Cette croyance est indépendante de tout contenu dogmatique et se retrouve dans la veine mythique et poétique de toutes les religions. Herder engloutit Dieu dans la nature et dans l'histoire comme le principe qui anime le développement des formes. Il est la raison de toutes les raisons et la force de toutes les forces. Quant à la religion, elle est « la conscience intime de ce que nous sommes comme parties du monde, de notre être et de notre devoir d'hommes ». Chez Jacobi, la conscience spirituelle est immédiatement conscience de Dieu. Dans cette « philosophie de la nescience », la foi sera une appréhension directe d'un Dieu qui est bien plus un Dieu de l'âme que celui d'une révélation historique. Le même souci de l'expérience se retrouve dans le mysticisme spéculatif de Schelling. Celui-ci s'efforce de construire une religion philosophique qui dépasse le surnaturalisme comme le rationalisme. Il donne une grande importance à l'élément historique. La religion est mythologie et révélation et non pure déduction. Schelling considère l'histoire des religions comme le développement progressif de l'idée religieuse. Ce que la conscience mythique, sous l'impulsion d'une nécessité subjective, avait pressenti, se réalise dans la conscience chrétienne. Mais ce développement ne s'explique pas plus par une intervention surnaturelle que par un progrès logique, aussi se situe-t-il dans « une histoire supra-historique », qui ressemble aux éons des gnostiques et n'échappe pas finalement au monde des mythes. Ce développement devient, dans l'idéalisme hégélien, ce processus logique au terme duquel, dans le dépassement de la religion par la philosophie, l'esprit fini prend conscience de sa nature comme esprit absolu.

Entre Kant et Schelling prend place le *Sturm und Drang* qui sera relayé par le romantisme après l'idéalisme classique de Gœthe et de Schiller. Réaction du sentiment et de l'imagination contre les intempérances de la raison, le romantisme va transformer la religion dans « l'idéalisme magique » de Novalis et le sentimentalisme de

Schleiermacher. A travers cette floraison de systèmes qui dissolvent l'originalité et l'authenticité de l'expérience de la foi, sinon de l'expérience religieuse, on perçoit une tension entre un irrationnalisme presque biologique et l'idéalisme absolu, entre la vie et l'esprit, entre Dyonisos et Apollon, entre le pathos et le logos. Parfois, cette tension se retrouve à l'intérieur d'une même pensée. Max Scheler passe ainsi du personnalisme chrétien à une forme de panthéisme où « l'avènement de l'homme et l'avènement de Dieu dépendent réciproquement l'un de l'autre ». L'Être doué de ses deux attributs d'esprit et d'impulsion prend conscience de lui-même et se réalise dans l'homme.

La philosophie religieuse de Jaspers exprime l'expérience tragique de l'inconnaissance de Dieu. C'est par la médiation de la liberté que Dieu peut apparaître à la limite comme « une présence pour l'existence ». Présence qui reste toujours ambiguë, dont nulle institution religieuse, nul article de foi ne peuvent renforcer la certitude sans détruire en même temps l'acte de liberté qui seul permet d'en approcher. En éclairant notre existence comme liberté, nous ne prouvons pas Dieu, nous n'avons pas de lui une vraie connaissance, nous délimitons seulement le lieu où il est possible d'éprouver la certitude de son existence. Cette expérience d'une situation-limite, où la liberté prend conscience d'elle-même comme un *don* reçu, est la « foi philosophique », l'approche la plus authentique du transcendant. Cette foi qui prétend se tenir sur un chemin de crête entre l'athéisme et la foi religieuse, transpose dans une philosophie les exigences propres de la religion et même celles d'une mystique apophatique. Par ailleurs, cette mystique, repoussée par Jaspers comme une profanation du transcendant, est étrangement attirée vers le vitalisme d'une passion irrationnelle.

Dans le troisième livre de sa *Philosophie*, Jaspers oppose à « la loi du jour » « la passion de la nuit ». Ici, l'existence cherche à s'accomplir à rebours de la tradition chrétienne dans le frémissement ou l'exaltation orgiastiques du contact des forces cosmiques, et peut-être même dans l'attirance démoniaque vers la destruction, la mort et le néant. Comme le note justement Paul Ricœur, « c'est le romantisme allemand qui est maintenant asso-

cié à la quête de l'être ». La loi du jour ordonne notre existence, elle exige « clarté, conséquence et fidélité », « elle est liée à la raison et à l'idée, à l'un et à nous-mêmes ». Mais à la frontière du jour surgit la passion de la nuit qui brise tous les ordres de la réalité. « Elle se précipite dans l'*Abgrund* intemporel du néant qui attire tout dans son tourbillon ». Son domaine est la « non-clarté » et l'ombre. Elle rejette la foi et la fidélité pour se dresser contre le jour. « Pour elle, tâches et buts sont sans voix ; elle est l'impulsion à se ruiner dans le monde jusqu'à l'accomplissement dans la profondeur de l'acosmisme. » Elle est trahison de la vie, infidélité à l'évidence et à la réalité ; elle entretient avec la mort une relation fascinante et amoureuse comme avec une amie-ennemie. La nuit se manifeste et apparaît concrètement dans l'attachement à la terre et à la mère, au sang et à la race. Dans l'ombre nocturne l'amour n'est plus seulement une valeur relative et symbolique, mais dans « le sombre Eros », il fusionne deux existences en une seule où chacun s'anéantit dans l'autre.

La profondeur de la nuit se situe par delà le bien et le mal, cependant elle ne se confond pas avec les transgressions particulières de la morale ou du droit ; ses exigences sont plus vastes et moins définies. Elle n'est pas du « négatif sans substance », mais un approfondissement dont la mort est la loi. Il y a une transcendance vers la nuit et peut-être cette nuit est-elle la ou une transcendance. En d'autres termes, le dernier dépassement de l'homme est peut-être sa perte, et le fond de l'abîme où il doit s'écraser la réalité divine elle-même.

Dans cette perspective, l'existence apparaît comme une ultime contradiction impossible à surmonter, une irréparable déchirure. Ici le thème de l'échec et de la faute vient s'inscrire dans le thème de la nuit. L'existence est vouée à l'échec, elle est obligée en quelque sorte de se nier continuellement pour se dépasser vers d'autres possibilités. Elle débouche ainsi sur une dernière possibilité qui est à la fois le suprême accomplissement et la faillite totale. « Le jour est lié à la nuit parce qu'il n'est lui-même que si à la fin il échoue véritablement. » Cet échec se prolonge dans la conscience de la faute. « La faute est de se dérober devant la réalité. » Sollicité par l'appel du

« monde de l'Autre », le jour pécherait en se refusant à la nuit. La faute la plus profonde, en effet, est « le rejet de l'au-delà d'une autre possibilité ». Il est étrange de voir ainsi l'existence elle-même étroitement liée à la faute et la liberté trouver en elle sa dernière conquête. « L'existence comme telle est conscience de la faute. Dans la loi du jour la faute est à la limite, où un Autre se révèle... Dans la passion, la faute est *originelle comme lui appartenant.* »

Les mythes religieux du polythéisme et du dualisme symbolisent ce combat et cette attirance réciproque du monde du jour et du monde de la nuit. Le dernier mode de cette symbolisation enfin est de situer la nuit à l'intérieur même de la divinité, c'est l'expression biblique de « la colère de Dieu ». Ce que je suis comme être de la nuit, Dieu l'a créé dans sa colère. Quand je m'abandonne à la passion de la nuit, la colère de Dieu l'a voulu. Cette pensée se détruit intérieurement et seule reste la force du mot : « La colère de Dieu ».

Dans cette approche de Dieu par la passion où s'unissent les fictions de la nuit, de la transcendance et de la faute, il serait vain de vouloir trouver une ressemblance avec la « nuée » de Grégoire de Nysse ou du Pseudo-Denys, la « ténèbre » d'Angèle de Foligno, le « néant éternel » d'Henri Suso ou la « nuit » de Jean de la Croix. Dans la théologie et la mystique négatives, les symboles de l'inconnaissance et de l'impénétrabilité de Dieu expriment une expérience spirituelle qui suppose la connaissance de Dieu et la foi. La nuit de Jaspers, au contraire, est une image suggestive et brûlante qui contient uniquement la solitude d'une liberté inéluctablement vouée à une impardonnable et définitive condamnation. Mais cette « vérité dernière » qui est « la douleur de la faute » est-elle autre chose en définitive qu'un mythe tragique, c'est-à-dire un produit de l'imagination ? Une vision pathétique de l'existence qui refuse la foi et la mystique en transposant les idées religieuses dans le monde du mythe et de l'art ? Ainsi la religiosité germanique s'évade sans cesse du mystère pour retomber dans la mythologie et l'esthétique. Sans doute le *mysterion* lui-même est chargé d'une lourde histoire, mais l'interprétation chrétienne en fait partie et elle est d'une tout autre origine et d'une

tout autre dimension que la religiosité hellénistique. Saint Paul proclame *la révélation du mystère sur lequel le silence avait été gardé aux siècles éternels et qui est à présent manifesté et révélé par les écritures prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, et porté à la connaissance de toutes les nations pour qu'elles se soumettent à la foi* (Rom., 16, 25, 26). Le secret de la décision éternelle du salut est rompu, mais la foi seule est capable d'en saisir la manifestation. Le mystère est désormais lié à la révélation et à la foi. S'il garde encore voilée la profondeur de l'immense nuit divine, il recèle cependant une lumière qui interdit à jamais de la confondre avec les ténèbres imaginaires de la poésie et du mythe. Aussitôt que la foi et son mystère apparaissent tels qu'ils sont, une distance incommensurable les sépare de l'expérience poétique et de l'expérience religieuse indéterminée.

Poésie, religion et foi.

Pour avoir des ambitions métaphysiques religieuses et mystiques si démesurées, il faut que la poésie ait quelque lien avec le sacré. Ramuz écrit dans son *Journal* : « Ce qu'on appelle la poésie, c'est le sens du sacré, le besoin, une fois le sacré perçu, d'y faire participer autrui dans tout ce dont la poésie s'occupe, êtres et choses, les plus humbles comme les plus hautes, car le sacré est partout ou nulle part. Et qu'est-ce à dire encore, sinon que toute poésie est religieuse, que toute poésie est une espèce de religion ? » Henri Matisse partage le même sentiment : « L'artiste et le poète possèdent une lumière intérieure qui transforme les objets pour en faire un monde nouveau, sensible, organisé, un monde vivant qui est en lui-même le signe infaillible de la divinité, du reflet de la divinité. » Une telle convergence de témoignage que l'on pourrait multiplier sans peine ne peut être écartée à la légère et on leur trouve aussitôt une première justification.

Dieu n'est pas seulement la Vérité et le Bien, mais aussi la Beauté : « La Beauté qui ferme les lèvres », disait sainte Angèle de Foligno. L'exclamation de saint Augus-

tin est dans toutes les mémoires : « O Beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, je t'ai aimée trop tard. » La Beauté du monde est un indice visible de l'invisible splendeur de la Divinité. La beauté saisie par l'imagination doit être vérité, écrivait Keats. La poésie n'est pas l'ornement ou la distraction de la vie, elle est une voie de connaissance et elle est aimantée comme la spéculation ou l'amour par le terme dernier de tous les désirs humains. L'artiste qui voit la lumière cachée dans les plus humbles choses, comme Van Gogh, et la recompose dans une œuvre à son image est un démiurge quelque peu semblable au créateur.

Ces vues sont justes sans doute et pourtant une autre considération vient les détruire aussitôt qu'elles sont formulées. La beauté n'est pas considérée par l'artiste le plus souvent comme un attribut divin, mais comme l'heureuse rivale de Dieu. Elle devient la valeur suprême et absolue, l'idole, à laquelle toutes les autres valeurs sont immolées. C'est que la beauté de l'œuvre d'art ou du poème n'est pas la transcription ou la reproduction de la beauté de la nature, mais une création propre de l'homme, comme la vérité de l'art n'est pas sa coïncidence avec la réalité, mais avec la réalité vue à travers l'interprétation personnelle et subjective de l'artiste. D'où la tentation pour le poète de ne reconnaître dans l'univers d'autre création que la sienne et de vivre sa vocation comme une passion unique et dévorante. James Joyce exprime avec force cet appel prométhéen : « Je ne servirai pas cette chose en quoi j'ai cessé de croire, même si elle s'appelle ma maison, ma patrie, mon Église ; et je veux essayer de m'exprimer moi-même en quelque mode de la vie ou de l'art aussi librement et aussi entièrement que je puis, usant pour ma défense des seules armes que je me donne la permission d'utiliser, le silence, l'exil et la ruse. » Le seul commandement qui inspire et domine un poète est celui de l'expression et de la création. La vie ne lui est plus que la matière première de son travail de transfiguration, et sa religion même, s'il en a une, risque de n'être pas vécue comme un engagement de l'existence mais comme une nouvelle possibilité d'expression.

La poésie est redoutablement ambiguë, elle mène à Dieu et elle écarte de Dieu parce que dans cette œuvre

humaine les traces de l'homme sont beaucoup plus visibles que celles de Dieu. Cette ambiguïté s'aggrave depuis que la poésie n'est plus seulement une activité naïve, spontanée, directe, tournée vers l'œuvre à faire, mais une activité réflexe qui se prend elle-même pour objet. La poésie de la poésie, fascinée par la découverte des profondeurs de l'âme plus encore que par son pouvoir magique d'évocation, est devenue « exercice spirituel », expérience de l'absolu, conquête de la Transcendance.

Les formes de cette sacralisation de l'intuition esthétique sont nombreuses, mais elles peuvent se réduire à deux exemples : la transvaluation du sacré et l'assimilation à l'expérience mystique. Le romantisme, puis la « poésie moderne » en général ont cherché un état de conscience que certains critiques comme J. Monnerot situent « en deçà de la coupure entre le sacré et le profane, plus près de l'état naissant des phénomènes religieux ». Le même auteur poursuit : « Ceux en qui s'est consommée la perte d'un Dieu universel ne perdent pas pour autant l'accès à de certaines expériences ou la nostalgie d'un tel accès. La présence ou l'absence de la faculté mystique se joue du contenu manifeste des conceptions régnantes et des vicissitudes apparentes de l'histoire des idées. » Ce genre d'expérience universelle que l'on pourrait appeler confusément esthétique, absolue, sacrée, mystique, ou surréelle n'existe que dans l'abstraction. Une conscience est toujours une totalité concrète, un faisceau d'actes qui tend vers un objet particulier. S'il en est ainsi, la conscience esthétique et la conscience religieuse ont un contenu, un sens et une signification différents.

Le mot « mystique » n'a pas moins d'attrait pour l'esthétique contemporaine que le mot « sacré ». L'abbé Bremond commença par comparer la poésie et la mystique d'un point de vue psychologique purement descriptif, en évoquant ces états mystiques naturels dont l'extase de Wordsworth reste l'exemple classique : « La lumière des sens s'évanouit, aveuglée par un éclair qui nous révèle le monde invisible. » Dans l'une comme dans l'autre on aperçoit un recueillement ardent, une inspiration qui pénètre l'esprit et lui donne le sentiment d'une présence qu'il n'a pas provoquée.

Roland de Renéville accentue encore à gros traits la

ressemblance. L'état poétique et l'union mystique sont obtenus tantôt par une activité d'attention et de concentration, tantôt par une passivité. Au terme des deux expériences, la personnalité se perd et l'intégration des contraires s'opère dans la nuit. Malgré ces similitudes éminemment contestables telles qu'elles sont tracées, à la fin le poète et le mystique se séparent : « Alors que le poète s'achemine à la parole, le mystique tend au silence. Le poète s'identifie avec les forces de l'univers manifesté, cependant que le mystique les traverse, et tente de rejoindre derrière elles la puissance immobile et sans limite de l'absolu. » Mais cette distinction trop peu caractérisée ne peut empêcher Jean Wahl d'objecter que « la poésie finit, comme le mysticisme, dans le silence. Peut-être la poésie n'est-elle qu'un moyen de donner couleurs et vibrations au silence qui suit et enveloppe le poème. » Aussi la distinction fragile édifiée à grand'peine entre la parole et le silence, entre le bruit du langage et le recueillement de la prière croule à son tour. « La poésie, poursuit Jean Wahl, vient de l'au-delà et va vers l'au-delà. Elle est essentiellement sentiment de transcendance. C'est pour cela qu'elle est existence exaltée et connaissance aiguë. »

La poésie, telle qu'elle est « exercée », est à la foi approche du sacré et détournement du sacré. Cette ambiguïté est due à son objet et à sa structure. L'univers du poète, en effet, est semblable à celui de l'homme religieux, parce que c'est un monde de symboles. Au delà de leur réalité immédiate les choses détiennent une signification et une valeur. Elles sont des symboles, mais ce symbolisme ne leur est pas extérieur. L'essence même de tous les êtres créés est d'être signes en vertu de la loi de participation qui les constitue en tout ce qu'ils sont comme des reflets de la perfection divine. Si bien que le cosmos en lui-même est naturellement sacré. « Les créatures sensibles, écrit Thomas d'Aquin, signifient le sacré, c'est-à-dire la sagesse et la bonté divines, en tant qu'elles sont en elles-mêmes sacrées. » (*Sum. th.*, 3, 60, 2). Or le poète « nomme » les choses, il dévoile leur essence, il découvre leur sens, il s'efforce de trouver comme Claudel « ce que chaque chose veut dire. »

« Ce qui demeure, écrit Hölderlin dans le poème *Andenken*, les poètes le fondent », et Heidegger commente

cette phrase en disant que « la poésie est fondation par la parole et dans la parole ».

Sinon fondation des choses dans le langage, la poésie est tout au moins reconnaissance d'une dimension sacramentelle de l'univers, déchiffrement d'une *aura* mystique dans laquelle la création est immergée, et lorsque cette vue pénétrante s'incarne dans l'expression, les choses sont en quelque sorte établies, fondées dans un état second plus vrai que leur existence muette.

Il n'est donc pas surprenant que la poésie soit aimantée par la relation créatrice entre Dieu et le monde. Ce que la métaphysique dit au pluriel sur l'être en général par l'intermédiaire des idées, la poésie l'exprime au singulier à propos de chaque chose, saisie dans sa singularité, son impermanence, sa fugacité, au moyen des images. Mais le voile des choses est aussi opaque qu'il est transparent ; il cache Dieu autant qu'il le révèle à celui qui n'a pas le souci de dépasser leur présence immédiate. Or ce n'est pas la relation créatrice, ce sont les choses elles-mêmes qui intéressent le poète, c'est l'univers tangible et odorant qui éveille son imagination et le retient perpétuellement prisonnier. La réalité visible cesse d'être un signe, un symbole, un sacrement, pour se fermer sur elle-même. L'univers n'apparaît plus que dans la dimension profane que la poésie a pour mission de saisir et d'exprimer. Comme l'art en général, la poésie est située dans ce que Karl Jaspers appelle « le royaume de l'entre-deux (Zwischenreich) ». Elle ne regarde jamais la transcendance que dans l'immanence, sauf les cas extrêmement rares où l'intuition esthétique dépend de la vision prophétique ou de l'expérience mystique, aussi est-elle par sa nature même tentée de s'arrêter dans l'immanence.

Si, au point de vue religieux, le monde du poète est ambigu, son existence ne l'est pas moins. Toutes les analogies entre la poésie et la religion ne suppriment pas leur dissimilitude et leur écart. Toutes deux utilisent la connaissance symbolique qui traduit en images des états métaphysiques, mais ceux-ci sont bien différents dans les deux cas. Personne ne l'a mieux souligné que Kierkegaard dans le *Post-Scriptum*. Lorsque le τέλος absolu ne transforme pas l'existence de l'individu mais est seulement objet de représentation, on en reste au stade

pathético-esthétique. C'est pourquoi « un poète religieux est une chose scabreuse », car celui qui prend le religieux comme objet d'exercice poétique est toujours tenté de voir là une véritable relation religieuse, alors que celle-ci est la transformation de soi-même. « En ce qui concerne une béatitude éternelle comme étant le bien absolu, le pathos ne consiste pas en mots, mais en ce que cette représentation transforme pour l'existant toute son existence. » Le pathos esthétique s'exprime dans le langage au moyen duquel l'individu se renonce pour se perdre dans l' « idée », la religion, au contraire, crée une transformation de l'existence elle-même. Le poète est « celui qui parle », l'homme religieux, « celui qui existe ». La poésie est langage, représentation, fruit de l'imagination ; la religion est transformation absolue vis-à-vis de l'absolu dans l'existence. S'il est vrai, comme l'écrit admirablement Joë Bousquet, que le langage poétique est « le frère de notre être » et qu'en lui l'homme « vocalise son essence », il s'agit toujours de notre être saisi dans une dimension particulière, dans un certain rapport entre lui et le monde, dans une action limitée qui est justement celle de « vocaliser ». Tandis que l'acte religieux accomplit notre existence dans sa réalité la plus totale et la plus fondamentale d'être participant à la plénitude de l'Être, la poésie reste toujours quelque chose que l'on « a », un « avoir » qui ne s'identifie pas à l'existence elle-même. Malraux a fort bien vu que « l'art ne délivre pas l'homme de n'être qu'un accident de l'univers ». La religion au contraire exprime ce que l'on « est » dans le sens le plus fort du terme. Ce qui est éminence dans le stade esthétique, poursuit Kierkegaard, n'est qu'un « défaut de maturité dans le stade religieux ». Quel poète parlant sans cesse d'expérience sacrée ou mystique n'est pas « un poète échappé de l'esthétique qui veut avoir droit de cité dans le religieux sans même en comprendre la langue maternelle ».

Sous un autre point de vue, la poésie et la religion s'écartent davantage encore l'une de l'autre. Par la communication du langage, la poésie établit une communion entre les hommes. Mais elle ne les fait jamais participer qu'à un aspect de la réalité et tel qu'il retentit dans une voix merveilleuse qui l'humanise et le transforme à l'i-

mage d'un destin singulier. La poésie est une œuvre individuelle. Les mondes poétiques sont irréductibles les uns aux autres et si nous prenons en eux une conscience élargie de notre humanité, c'est toujours à travers les songes, les visions, les thèmes individualisés et limités d'un poète.

La religion au contraire est une communion dans l'existence elle-même. Elle dévoile et elle accomplit l'unité des hommes en leur être le plus commun et le plus fondamental, celui des créatures. C'est le seul niveau d'une authentique communauté de destin entre les créatures qui sont nées, qui existent et qui savent qu'elles doivent mourir. « Le pathos poétique, écrit Kierkegaard, est un pathos de différence, mais le pathos existentiel est celui du pauvre homme, de tout le monde, car chaque homme peut agir en lui-même, et l'on trouve parfois chez une fille de chambre le pathos qu'on cherche en vain dans l'existence d'un poète. »

Entre le stade esthétique et le stade religieux il n'y a pas de continuité, mais une différence « qualitative ». La religion ne naît pas de la poésie, pas plus que l'expérience religieuse n'utilise uniquement les facultés particulières mises en œuvre par l'expérience esthétique. Ces deux expériences seraient bien plutôt de sens inverse, c'est pourquoi il est si difficile d'être à la fois un poète et un saint.

La conscience religieuse ne s'explique pas génétiquement à partir d'autres formes de conscience comme elle ne peut s'y réduire. Elle ne dépend que d'elle-même, et comme elle s'identifie à la saisie de l'existence et à une prise de position dans l'existence, elle est la conscience la plus profonde, antérieure dans l'ordre des valeurs à toutes les autres.

La « religion naturelle », au sens où nous la prenons ici, ne correspond aucunement à cette notion philosophique que l'*Aufklärung* avait élaborée pour se débarrasser des religions positives et qui a parfois trouvé des propagandistes inattendus jusque chez les théologiens catholiques. L'expérience religieuse n'est pas le fruit d'une abstraction pratiquée sur les religions vivantes. Elle n'est pas la construction d'une religion philosophique, « grande moquerie » selon Newman, analogue à la syn-

thèse hégélienne ou à la « religion du Verbe » de Brunschvicg. L'expérience religieuse n'existe nulle part ailleurs que dans les religions vivantes ; c'est là qu'il faut la prendre comme un donné, comme un fait à considérer tel qu'il est.

Or la longue histoire religieuse de l'humanité nous montre que la religion vis-à-vis de la foi est presque aussi ambiguë que la poésie ; elle peut en être le pressentiment et l'introductrice, mais aussi la substitution et le point d'arrêt. L'homme a cette infortune que même ses prédispositions naturelles à se porter vers Dieu peuvent l'égarer vers de faux dieux. Tel est le drame de la « religiosité », tendance perpétuellement renaissante au divin, mais qui s'arrête dans des substitutions, dont les deux formes les plus redoutables sont peut-être le « marécage esthétique » et une religion naturelle close. Cette religiosité compose facilement avec les traits ethniques d'un peuple déterminé et se cristallise en l'une ou l'autre forme de religion nationaliste, tandis que la vraie religion est par essence universelle, puisqu'elle doit unifier tous les hommes dans leur existence créée elle-même. Cependant, si l'homme par la nature même de son être spirituel, est fait pour connaître et pour aimer Dieu, ses tendances les plus profondes ne peuvent pas toujours aboutir à l'échec, à la culpabilité et aux aberrations religieuses. A côté des idoles, des superstitions et des mythes, l'expérience religieuse concrète s'est nourrie de nobles conceptions, de désirs et de prières qui étaient et sont une attente de la révélation. « Comment Dieu aurait-il donné son Fils unique au monde, s'exclame Simone Weil, si le monde ne l'avait pas demandé. » La religion naturelle, telle qu'elle est vécue, n'exclut pas l'idée d'une communication divine, d'une « révélation ». L'Être sacré qui domine l'homme et échappe au pouvoir humain ne peut entrer en relation avec le monde que s'il se manifeste. Si cette attitude d'adoration et de prière dont témoignent tant de textes bouleversants s'est maintenue ou reparaît dans l'humanité qui ignore le Christ, c'est que le mystère divin influence secrètement, anonymement, incognito, les consciences.

Mais lorsque le mystère est annoncé, entre la religion et la foi apparaît une discontinuité plus grande encore

que celle qui sépare la poésie de la religion. La foi fait entrer l'homme dans une toute nouvelle sphère d'existence qui ne dépend pas d'abord de sa conscience mais de la révélation et de la lumière de Dieu. La perspective change. Dieu n'est plus le terme inaccessible de la recherche de l'homme, c'est plutôt l'homme, si l'on ose dire, qui est au terme de la recherche de Dieu. La révélation vient de Dieu. Elle n'est pas une évolution de la conscience, ni une découverte philosophique, ni un mythe poétique. Elle est la descente du Royaume de Dieu dans l'événement historique de l'existence de Notre Seigneur Jésus-Christ. Les mythes de l'inconscient ou de la « fonction fabulatrice » viennent se briser contre la réalité de l'histoire. *L'économie du mystère tenu caché* (Eph., 3, 9) est devenue visible dans la personne du Christ à la plénitude des temps. Ni l'intuition esthétique, ni l'expérience religieuse ne sont des instruments adaptés à la connaissance de ce mystère. Car il ne s'agit pas des profondeurs de l'homme, mais des profondeurs de Dieu, que seul l'Esprit de Dieu peut scruter. *L'Esprit pénètre tout, jusqu'aux profondeurs mêmes de Dieu. Parmi les hommes, qui connaît les choses de l'homme à l'exception de l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même nul ne connaît les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous, ce n'est point l'esprit du monde que nous avons reçu mais l'esprit qui vient de Dieu pour connaître ce dont nous avons été gratifiés par Dieu* (1 Cor., 2, 10-12). La foi n'est pas un approfondissement de soi-même, comme si le mystère n'était autre que celui d'une nouvelle couche de notre être. La foi n'est pas une décision existentielle comme si le mystère ne nous dévoilait qu'une nouvelle possibilité de notre existence. La foi est avant tout le témoignage que l'Esprit de Dieu se rend à lui-même en nous, elle est une lumière reçue qui nous permet de voir, dans l'obscurité et de façon énigmatique, le mystère jadis caché aux siècles et aux générations. L'homme de la foi se trouve ainsi engagé dans une nouvelle situation, il est confronté à une exigence absolue, il est appelé au plus haut accomplissement de sa liberté et à une décision infinie, parce qu'il est porté au delà de toutes les catégories humaines devant le paradoxe de l'Incarnation. L'Incarnation, écrit admirablement Kierkegaard dans les

Miettes, suppose dans la durée une nouveauté absolue, qualitative. L'Incarnation comme la révélation est la descente de l'éternité dans le temps. L'instant devient ce fragment de temps inouï où coexistent le temporel et l'éternel. Il est « bref et temporel », et cependant il est « décisif et plein d'éternité ». Il est Plénitude du Temps. Aussi bien dans le déroulement du temps que dans l'âme du croyant, l'apparition historique du « dieu » est le commencement de l'éternité. « La nouvelle du jour commence l'éternité ! Le dieu se fût-il prêté à naître au hasard d'une auberge, à être emmailloté de guenilles et couché dans une crèche, est-ce plus contradictoire que si la nouvelle du jour est le maillot de l'éternel et même, comme dans le cas supposé ici, est sa forme réelle, faisant ainsi de l'instant réellement la décision de l'éternité. » La foi qui est appropriation de ce mystère appartient, elle aussi, à l'infinie différence qualitative entre l'infini et le fini ; c'est pourquoi la foi doit nécessairement être donnée par Dieu. La lumière qui est vue est en même temps la lumière qui fait voir. Cette lumière est une Personne, *l'auteur et le consommateur de notre foi, Jésus* (Héb., 12, 2).

Fr. Augustin Léonard, O. P.

DE L'ADOLESCENCE A LA MATURITÉ

UNE CARACTÉRISTIQUE DE L'ADOLESCENCE : L'AMOUR DE L'AMOUR

Au livre troisième des *Confessions,* saint Augustin constate lucidement, en se rappelant ses années d'adolescence : « Je n'aimais pas encore, *j'aimais à aimer.* Assoiffé d'amour jusqu'à l'intime de moi-même, je m'en voulais de ne l'être pas encore assez. Je cherchais un objet à mon amour, aimant à aimer. »

Depuis que l'auteur de la *Cité de Dieu* a écrit ces lignes, bien des adolescents ont connu des désirs identiques. Car l'amour de l'amour n'est qu'une phase typique de l'évolution psycho-sexuelle.

Nous venons de considérer comment l'adolescent, après avoir traversé une période de bi-polarité, renonce définitivement à l'amitié amoureuse. Ces trésors d'affection qu'il retire à l'ami, il va maintenant pouvoir les apporter à l'aimée... Ce don, néanmoins, ne deviendra possible qu'après un long apprentissage; le combat se continue, la dernière bataille n'est pas encore jouée. Avant de pouvoir se donner, avant de connaître l'amour adulte, l'adolescent doit en quelque sorte se reconquérir lui-même et c'est là, souvent, une conquête aussi âpre et douloureuse que celle de l'indépendance (les deux luttes étant d'ailleurs inextricablement mêlées...). A nous de considérer maintenant les autres étapes de ce combat.

Avant de chercher la bien-aimée, l'adolescent doit devenir disponible, c'est-à-dire qu'il doit rompre non seulement avec l'ami, mais aussi avec ses tout premiers objets d'amour.

Nous savons mieux aujourd'hui par quels mécanismes

complexes se développe la capacité d'aimer. Nous savons que l'homme, avant d'aimer son épouse, aime sa mère et que la femme s'attache à son père avant de découvrir le mari. Pour n'importe quel être humain qui se développe dans un milieu normal, les premiers objets d'amour sont les parents.

Or, l'adolescent doit renoncer à ses premiers objets d'amour, il doit renoncer à aimer ses parents comme un petit enfant, c'est-à-dire, d'une manière totale, exclusive, égoïste, mêlée de tendresse et d'érotisme. Ce n'est qu'à ce prix qu'il pourra atteindre la maturité et connaître l'amour véritable. Il doit se détacher d'eux pour ensuite les redécouvrir et les aimer à nouveau, mais de façon autre. Il a ainsi à répéter, *mais dans un contexte différent,* le drame de ses cinq ou six ans, ce drame que les psychanalystes ont appelé le conflit œdipien.

Comment se fera ce renoncement, parfois si pénible de part et d'autre ? Dans cette évolution, le psychisme humain adoptera toutes sortes de ruses, qui sont d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, presque toujours inconscientes.

Souvent, l'adolescent vivra comme un étranger au milieu des siens. Roger qui, jusqu'à maintenant, confiait tout à sa mère, se détourne d'elle aujourd'hui quand elle interroge : « Eh bien, qu'as-tu fait cet après-midi ? » Il s'entoure de mystère. Il cache aux siens le nom de ses amis, ses livres de chevet, la cravate achetée seul, les disques qu'il aime. Il arrache du mur et enfouit dans son porte-monnaie la photo de l'artiste préférée. Le voilà devenu distant et incommunicable ; quand l'un des siens, surtout sa mère, essaie de briser cette froideur, de pénétrer quelque peu dans cette intimité (autrefois partagée), il se rebiffe comme si on l'avait blessé au fer rouge. On a voulu violer sa tour d'ivoire. Même les baisers lui sembleront alors des infractions injustifiées.

Dans le journal d'Anne Frank, nous trouvons deux lettres qui illustrent fort bien cette modification de l'émotivité, caractéristique d'une certaine période de l'adolescence.

En novembre 42, elle écrit :

> Je ne les aime que parce qu'elles sont ma mère et ma sœur. Pour Père, c'est autre chose. Je me ronge chaque fois qu'il montre sa préférence pour Margot (sa sœur), qu'il approuve ses actes, qu'il la comble d'éloges et de caresses, car je suis folle de Pim (surnom du père). Il est mon grand idéal. *Je n'aime personne au monde que Père.*

> Ses gentillesses passagères ne peuvent plus me faire plaisir, pas plus que les conversations soi-disant sérieuses. J'attends de Père une chose qu'il n'est pas capable de me donner.
>
> Je ne suis pas jalouse de Margot, je ne l'ai jamais été, je n'envie ni sa beauté ni son intelligence; tout ce que je demande, c'est l'amour de Père, son affection véritable non seulement pour son enfant, mais pour Anne telle qu'elle est.

Il est clair que pour Anne, à cette époque, le père est le premier et le plus grand objet d'amour.

Cependant, moins de deux ans après, Anne Frank écrit toujours avec son extraordinaire perspicacité et son absolue franchise :

> Tout ce qui m'émouvait, je l'ai caché à Père : je n'ai jamais partagé avec lui mes idéaux et je me suis volontairement détachée de lui...
>
> Même à Pim, je ne permettrais pas de toucher à mon équilibre, aussi dur que cela puisse paraître, car non seulement je ne lui ai laissé prendre aucune part à ma vie intérieure, mais souvent je le rebute par mon irritabilité, l'éloignant de moi davantage encore.
>
> Cette chose-là me fait beaucoup réfléchir : comment se fait-il que Pim m'agace tellement ? Je n'apprends presque rien en travaillant avec lui, ses caresses me semblent affectées; je voudrais être tranquille et je voudrais surtout qu'il me fiche un peu la paix — jusqu'au jour où il verra devant lui une grande Anne plus sûre d'elle-même.

Une autre façon de modifier la relation amoureuse qui unit l'adolescent à ses parents consistera, comme nous l'avons déjà vu, à les dévaluer. Tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils pensent, tout ce qu'ils aiment sera critiqué, parfois même ridiculisé. Cela évoque la réaction de l'amoureux déçu qui, dans un effort pour se libérer de son amour, rabaisse celle qu'il a aimée et portée aux nues jusqu'alors.

Une dernière façon, enfin, qui nous conduit aux frontières de la pathologie, consiste à fuir. Incapable de se détacher de ses parents, tout en restant auprès d'eux, l'adolescent préfère renoncer au foyer et quitter sa famille. Il s'en va parfois pour toute la vie, ou bien il s'enfuit périodiquement. Ce sont alors les fugues qui se transforment souvent en véritable délinquance.

Lorsque ce renoncement aux parents, en tant que princi-

paux objets d'amour, réussit, l'émotivité de l'adolescent redevenue disponible cherche aussitôt à se fixer ailleurs. « Je cherchais un objet à mon amour, aimant à aimer... » *et le premier objet que l'adolescent trouve, c'est lui-même.* Nous avons alors une période de narcissisme intense, c'est-à-dire d'un grand amour de soi-même.

Cet amour de soi évoque l'égocentrisme du petit enfant qui, tout naturellement et faute de perspective, se croyait le centre de l'univers. C'est cependant un phénomène autre. Alors que le problème qui confrontait l'enfant était la différenciation entre le « je » et le « monde extérieur », puis l'inclusion de ce « je » dans le monde, le premier problème qui sollicite l'adolescent (et ce pour la première fois de sa vie selon Allers), c'est la découverte de soi-même, la découverte de son identité. L'adolescent se demande : « Qui suis-je ? » Et, pour répondre à cette angoissante question, il lui faut devenir conscient de cette réalité intérieure extraordinaire : « Je suis moi — ».

De même, il se demande : « Qui aimerai-je ? » et « qui m'aimera ? ». « Je ne puis me faire aimer de l'ami, de mes parents... alors ? » et il répond : « *Je m'aimerai* ». Évidemment, questions et réponses se font d'ordinaire au plan de l'inconscient.

On peut lire dans le journal intime de Léo Latil, cet adolescent français mort au front en 1914, l'angoissante interrogation et sa naïve réponse : « Est ce que je connaîtrai jamais l'amour humain ? Joyeux, ce soir, j'ai dansé tout seul et embrassé ma main ouverte pour embrasser quelque chose... ». Et plus loin : « Moi, je suis le plus beau, j'ai baisé mes lèvres dans un miroir... »

Ainsi, le vide émotif créé par un vieux monde en voie de disparaître et un autre monde encore inconnu et irréel est comblé par l'amour de soi.

C'est cependant un amour de soi qui, de par son intensité même, sera cause de toutes sortes de phénomènes. Le « moi » agrandi de l'adolescent devient terriblement exigeant. Il voudrait que l'univers entier l'aime et l'admire.

Maria Bashkirtseff écrit dans son journal : « Si j'étais reine, le peuple m'adorerait... »

Or, l'univers n'aime pas particulièrement l'adolescent et ce désir déçu est à l'origine de ce sentiment si fréquent chez le jeune homme ou la jeune fille : « Personne ne m'aime. Je suis incompris ». Qui n'a connu durant sa propre adolescence de

ces moments de souffrance réelle où l'on se sent abandonné de tous et où la solitude, après avoir été exaltante, devient intolérable.

Loin dans l'âme, les solitudes s'étendent,
Sous le soleil mort de l'amour de soi.

PATRICE DE LA TOUR DU PIN.

La tension est telle, alors, que l'adolescent doit sortir de lui-même ; s'aimer ne lui suffit plus et il se tourne avec avidité vers un nouvel objet d'amour qui le délivre.

Mais ce nouvel objet d'amour aura *en soi* peu d'importance.

Ce peut être *une personne réelle* que l'adolescent connaît fort peu ou pas du tout, qu'il a entrevue seulement au détour d'un chemin, à la sortie du collège, à travers une vitre d'autobus, ou dont il ne connaît que la photographie usée de baisers. Ce peut être *un personnage inexistant*, comme dans maintes fantaisies d'adolescentes qui rêvent d'un prince charmant inaccessible, genre Delly ou Max du Veuzit.

L'adolescent surévalue alors ses propres émotions ; ce sont elles qui importent beaucoup plus que l'être aimé, qui reste secondaire. « Quand je pense à lui, je tremble, j'ai chaud, j'ai froid, je fais de la fièvre... ah ! que je l'aime. » Il faut un rien pour que l'émotion amoureuse devienne de l'extase... L'amoureux est prêt à tout sacrifier, surtout sa vie, pour celle qu'il aime ; en fait, dans six mois celle qu'il aime pourra être une autre.

A cette époque, aimer est beaucoup plus important que l'être aimé, nous sommes encore au stade de « l'amour de l'amour. »

Marie Bashkirtseff fut ainsi durant près de deux ans amoureuse d'un certain duc de H. qu'elle ne connaissait pas : « Un monsieur que j'ai vu une dizaine de fois dans la rue, que je ne connais pas et qui ne sait pas que j'existe... ». Et cependant, toute ses pensées, toutes ses aspirations convergeaient vers ce personnage irréel. Déjà entourée d'une petite cour parce qu'intelligente et extrêmement belle, elle ne se souciait pourtant d'aucun de ces jeunes gens empressés.

Et elle écrivait :

Voir des milliers de personnes qui, au moment où vous apparaissez sur la scène, attendent, le cœur battant, que vous commenciez de chanter; savoir, en les regardant, qu'une seule

mélodie de votre voix les jettera à vos pieds — les regarder alors d'un œil hautain, voilà mon rêve. Car parmi eux, venu lui aussi pour se jeter à mes pieds, sera le duc de H., et lui ne sera pas accueilli comme les autres. Bien-aimé, tu seras ébloui par ma gloire et *tu m'aimeras*[1].

Signalons d'ailleurs que, le plus souvent, celui ou celle qui constitue l'objet d'amour, dans le rêve, représente encore (inconsciemment) le père ou la mère. Ainsi, dans la réalité, l'adolescent rompt les vieux liens amoureux, mais, dans ses fantaisies, il revient à son premier objet d'amour et le transfigure.

Normalement, cependant, les amours de l'adolescent ne resteront pas indéfiniment confinées au domaine de la pure fantaisie et ils s'étendront peu à peu au réel.

Ainsi l'on remarque, peu après la puberté, que l'attrait pour l'autre sexe devient de plus en plus marqué, chaque sexe essayant de mieux connaître l'autre. Et c'est alors une période « d'essais et d'erreurs ». Les adolescents font leurs premières armes dans le domaine de l'amour et de la sexualité; cela ne leur est pas toujours facile et il est évident que leur attirance mutuelle demeure entachée d'anxiété.

Cette anxiété se révèle à toutes sortes de signes que n'importe qui peut constater en observant des groupes d'adolescents et d'adolescentes. Ce sont des batailles physiques mêlées d'agression et d'érotisme, c'est la provocation ouverte de l'autre sexe, quand on est en bande, et la timidité qui paralyse quand on n'est plus que deux.

Et cependant, c'est ainsi, en traversant ces multiples étapes, en parcourant ces chemins tortueux sans s'y arrêter, que l'adolescent parvenu à l'âge d'homme pourra enfin connaître le véritable amour.

UN MÉCANISME SPÉCIFIQUE DE L'ADOLESCENCE : L'ASCÉTISME[2]

Il revient à Georges Stanley Hall d'avoir été le premier, au début du XXe siècle, à traiter de façon systématique la crise religieuse de l'adolescence.

1. Que de jeunes filles seront éternellement jeunes filles pour être restées attachées à un rêve d'adolescentes aussi irréel et factice que celui-ci...
2. Les trois mécanismes psychologiques : identification au héros, intel-

Stanley Hall a qualifié l'adolescence « d'âge de la conversion » et les grands ordres religieux n'avaient pas attendu les déclarations du psychologue américain pour savoir que « l'âge du recrutement » s'étend de quinze à vingt-cinq ans.

Aujourd'hui, psychologues et éducateurs s'entendent pour déclarer qu'à la crise pubertaire correspond un brusque élan du sentiment religieux. « On observe cet élan même chez des sujets qui, jusque-là, restaient indifférents à toute question de foi et qui, à l'âge mûr, le plus souvent, redeviendront indifférents » (Debesse).

A quoi est liée cette impressionnabilité religieuse ? C'est ce que nous essaierons de préciser ; mais, auparavant, tentons d'analyser l'une de ses manifestations les plus curieuses, soit ce que les psychanalystes ont appelé (en faisant appel à la terminologie mystique) l'ascétisme.

Il est facile d'observer que l'adolescent oscille, même au point de vue moral, entre deux extrêmes. Dans une première phase, il se dit libre de toutes les lois, de toutes les règles qui, jusqu'à ce jour, ont enfreint sa liberté ; il nie la portée des commandements de Dieu et de l'Église, il se met au-dessus de la morale, il se livre à quantité de satisfactions d'ordre instinctuel. Martin se révèle soudain étonnamment gourmand et se rend malade à manger des chocolats ou à déguster des glaces. Antoine refuse un matin d'aller à la messe, Jules de se laver. Dans les cas extrêmes et pathologiques, c'est la débâcle :

abandon de la foi,
relations sexuelles,
activités anti-sociales,

c'est en somme le triste tableau de la délinquance juvénile.

Mais de telles réactions sont exceptionnelles et, d'ordinaire, à une brève période de licence durant laquelle l'adolescent semble opposé à toute contrainte, succède une phase de renoncement tout aussi caractéristique.

L'adolescent fuit alors la société de ses camarades, il méprise les joies de ce monde, il devient ascétique et puritain, refusant d'avoir quelque commerce que ce soit avec le théâtre, la musique ou la danse.

lectualisation et ascétisme, ont été analysés pour la première fois, en relation avec la phase pubertaire, par Anna Freud dans son volume : *Le Moi et les mécanismes de défense*. Nous utiliserons fréquemment ses remarquables observations.

Parfois ce renoncement s'étend à des choses inoffensives et même nécessaires. L'adolescent refuse de se protéger contre le froid, il sort, par des températures de plusieurs degrés sous zéro, les mains nues et sans chapeau. Il mortifie sa chair de mille et une façons et se livre à des jeux ascétiques, apparemment absurdes : regarder le soleil en face durant une pleine minute, se tenir debout sur une seule jambe durant un quart d'heure ou encore rester la tête enfouie sous l'eau le plus longtemps possible.

Il réduit, par principe, sa nourriture quotidienne à un minimum, il se prive de sommeil et se force à se lever tôt et à se coucher tard.

Certains iront jusqu'à refuser de sourire ou de rire et retarderont volontairement le processus d'urination et de défécation sous prétexte que « l'homme ne doit pas, comme l'animal, satisfaire toutes ses impulsions physiques ».

Ainsi l'adolescent a tendance, inconsciemment, à exposer sa santé à toutes sortes de risques inutiles et réels : très souvent, il en tombera malade.

Dostoïevski, avec son sens psychologique aigu, a décrit une phase ascétique de ce genre. Le texte est tiré du volume : *L'adolescent,* et c'est l'adolescent lui-même qui raconte dans son journal :

> ... j'ai voulu m'éprouver : étais-je fait pour le monastère et pour la sainteté? A cet effet, pendant tout le premier mois, je ne mangeai que du pain avec de l'eau. Il ne me fallait pas plus de deux livres et demie de pain noir chaque jour... J'insistai pour qu'on me portât mon repas dans ma chambre. Là, je l'anéantissais purement et simplement. Je versai la soupe par la fenêtre sur les orties ou en quelque autre lieu; la viande, ou bien je l'envoyais au chien par la fenêtre, ou bien, enveloppée de papier, je la mettais dans ma poche et l'emportais au dehors, et le reste à l'avenant. Comme on me donnait beaucoup moins de deux livres et demie de pain, j'en achetais en secret. Je tins bon ce mois-là, peut-être seulement me gâtai-je un peu l'estomac; mais, dès le mois suivant, j'ajoutai au pain une soupe, et matin et soir un verre de thé. Et, je vous assure, je passai ainsi une année en parfaite santé et suffisance, et moralement dans l'enchantement et dans une perpétuelle exaltation secrète. Loin de regretter mes plats, j'étais dans l'enthousiasme. L'année terminée, *convaincu que j'étais en état de supporter n'importe quel jeûne*, je me remis à manger comme tout le monde.

Qu'est-ce que cela signifie ?

Comme l'a souligné Anna Freud, il y a certainement dans ce mécanisme d'ascétisme une fuite de l'instinct et plus particulièrement de l'instinct sexuel. L'adolescent prend peur devant les nouvelles impulsions qu'il sent jaillir en lui, la violence de ses désirs l'effraie, et aussi le contenu de ses pensées, et, cette fois, au lieu de se réfugier dans le verbalisme et le rêve, il refoule : c'est-à-dire qu'inconsciemment *il nie l'existence même de l'instinct,* il se met au-dessus de la matière en disant: « Ceci n'est pas pour moi ».

Souvent, cette peur de l'instinct sexuel sera telle qu'elle le portera à élaborer (sans qu'il s'en rende compte) tout un idéal de vie basé sur le rejet de la sexualité. Parce que ses nouvelles impulsions le troublent, il est porté à les dévaluer et fréquemment il prend alors pour un appel de Dieu ce qui n'est qu'un mécanisme jouant à cent pour cent.

Nous avons tous connu de ces fausses vocations religieuses. Elles aboutissent à la névrose ou, exceptionnellement, à une nouvelle prise de conscience qui forcera l'individu, une fois parvenu à la maturité, à choisir à nouveau et cette fois librement.

Mais il y a plus dans cette phase d'ascèse qu'une fuite de l'instinct sexuel, il y a aussi (et peut être avant tout) une recherche de contrôle intérieur.

Le conflit chair-esprit se pose en effet avec une extrême acuité à ce moment précis du développement où l'adolescent prend pleinement conscience des désirs de cette chair, tout en découvrant l'existence de sa liberté. Car il sait à cette époque qu'il peut consentir ou ne pas consentir à ces désirs, que frustration et satisfaction dépendent de lui et de lui seul, car les prohibitions extérieures deviennent de moins en moins capables de contrôler ses instincts, tandis que les prohibitions internes, ou si l'on veut, ses propres défenses intérieures, deviennent de plus en plus rigides.

Et l'adolescent a besoin de se prouver à lui-même l'efficacité de ses défenses. Il a besoin de s'assurer que, quelle que soit la violence de ses instincts, il pourra leur résister. Les mécanismes ascétiques sont pour lui une façon de diminuer l'anxiété pubertaire.

Ces mécanismes pourront d'ailleurs, dans certains cas, dépasser le plan de l'inconscient et devenir des moyens réels et

adaptés de contrôle intérieur. Car s'il faut prendre bien garde de voir comme un appel de Dieu ce qui n'est qu'une fuite de la sexualité, il faut aussi éviter de confondre des manifestations spirituelles avec des symptômes névrotiques.

Et voici qui nous conduit à un autre aspect de la crise religieuse de l'adolescent. Ici, il nous faut au préalable distinguer *religion* et *religiosité*. Il est certain que la religion de l'adolescent n'est souvent que de la religiosité et se situe principalement au plan du sentiment et de la sensation. Sans aucune conscience de sa propre naïveté, Claude dira : « J'essaie de prier et ne *sens* rien : j'ai perdu la foi. » Ou bien Marie viendra vous confier : « Comme j'ai bien prié ce soir, j'ai pleuré et pleuré... ! »

Heureusement, il y a plus, et l'adolescence est souvent l'âge de la rencontre avec Dieu ou du moins de la redécouverte de Dieu, et ceci non seulement au plan de la sensibilité, mais aussi au plan de l'intelligence et de la conscience de soi.

C'est qu'en dehors des interventions particulières de la grâce, l'adolescent (par suite de ses nouvelles capacités intellectuelles) devient capable de comprendre, pour la première fois de sa vie, qu'il y a des choses incompréhensibles... Il découvre la puissance de l'intelligence et... ses limites. Alors que le petit enfant, même très religieux, peut difficilement concevoir Dieu autrement qu'à la façon d'un magicien extraordinaire dont les miracles équivalent à des tours de passe-passe, l'adolescent, lui, devient sensible à la transcendance divine et, plus que nombre d'adultes, il possède alors le sens du mystère. Le seul mot d'éternité lui donne le vertige.

Au plan de la conscience, la découverte de son identité « je suis moi », le conduit aussi à cette première conséquence extraordinaire : « Ce moi n'est pas Dieu ». Il lui faut accepter sa contingence (ce qui est bien autre chose que le renoncement à l'omnipotence de l'enfant de quatre-cinq ans), il lui faut accepter sa dépendance absolue vis-à-vis de ce Dieu ; certains adolescents s'y refusent, ils se font Dieu et sombrent dans la schizophrénie.

Mais dans la grande majorité des cas, on trouve alors des moments privilégiés, une sorte d'illumination où s'entremêlent des éléments à la fois sensibles, émotifs, intellectuels et religieux, et durant laquelle l'adolescent semble venir en contact avec l'Absolu.

De Greeff écrit dans *Nos enfants et nous* :

> Ce peut être devant un coucher de soleil, devant un paysage, devant une voix humaine entendue dans le soir, devant un office religieux, la majesté d'un ouragan, la douceur d'un matin, devant une forme pure, que le jeune homme éprouve brusquement, par surprise, un émoi qui le subjugue, qui inhibe toutes ses possibilités, tous ses réflexes de défense, et qui confère à cet excitant une valeur telle que, dans la suite, tout serait sacrifié à la redécouverte d'un tel état. La Beauté, la Vérité, la Vie, sont liées à cette expérience...

Et, plus loin, il ajoute :

> L'Authentique, le Vrai, si le jeune homme y était moralement quelque peu préparé, il sait désormais que cela existe; il sait qu'il pourra désormais les reconnaître. Peut-être, de toute sa vie ne retrouvera-t-il plus cette plénitude, mais s'il la cherche, s'il la retient comme test vital, il en est marqué et béni. Il y a tout un noyau de son être qu'il tiendra vivant, à bout de bras, au-dessus de la vase du Styx. Les quelques hommes dont est fait le génie spirituel de l'espèce humaine sont ceux qui sont restés fidèles au signe de l'Authentique, au moment d'Absolu que la vie nous a donné à tous, ne fût-ce qu'en un éclair, au moment de notre puberté.

Après de telles visions trois réactions sont possibles. L'individu peut se dire : « Ce ne fut là qu'un moment de folle sensibilité, de délire mystique qui m'a fait perdre contact avec le monde réel », et il peut chercher à oublier ce bouleversemnt le plus rapidement possible : Ou bien il peut tenter de le retrouver dans de pauvres substituts humains et c'est alors une quête vaine... Ou encore, il peut découvrir que c'est là *la seule réalité* et subordonner le reste de sa vie à cet instant qui semble pouvoir demeurer unique.

APRÈS L'ADOLESCENCE : LA MATURITÉ ET SES MASQUES [3]

Nous avons vu combien il était difficile de déterminer à quel moment commençait l'adolescence. Le même problème nous

3. Nous tenons à remercier ici l'école des Parents de Montréal qui nous a permis d'utiliser pour ces deux dernières causeries une conférence déjà donnée aux membres de l'école.

confronte lorsque nous cherchons à préciser quand elle se termine.

Il ne s'agit pas en effet d'une simple question d'âge chronologique ; nous savons désormais que, psychologiquement, on peut être adolescent à quarante ans comme à seize ans. Quand alors situer, du point de vue qui nous intéresse, la limite supérieure de la période pubertaire ?

D'accord avec nombre d'auteurs contemporains (Spiegel, Bernfeld, Fenichel, Jones, De Greeff, Josselyn, etc), nous disons que l'adolescence prend fin quand l'individu devient capable de se tourner vers un être :

autre que lui-même,
autre qu'un individu du même sexe,
autre que ses parents,

et ce pour l'aimer à la fois sexuellement et tendrement.

La maturité serait donc atteinte au moment où il devient possible à l'homme d'aimer la femme et à la femme d'aimer l'homme d'un amour qui intègre à la fois sexualité et tendresse.

Nous disons bien *au moment où il devient possible ;* il peut arriver, en fait, que l'individu choisisse précisément cette époque pour renoncer à l'amour humain. Cela ne signifie nullement qu'il n'a pas atteint la maturité, mais qu'il a entrevu un bien autre que l'amour conjugal. Il n'y a d'ailleurs de véritable renoncement qu'à condition justement que l'amour humain soit possible, puisqu'on ne peut renoncer à une chose que si elle nous est accessible.

Mais la plupart des individus ne demeurent pas au plan du possible ; ils exercent dans la vie quotidienne cette capacité d'amour à la fois sexuel et tendre : ils se marient.

Le mariage, ou plus précisément, le mariage heureux est donc presque toujours un excellent critère de maturité. Nous disons « presque toujours », pourquoi ? parce qu'il est des bonheurs illusoires, parce que la maturité a ses masques. Ce sont ces masques que nous voudrions essayer aujourd'hui de lui arracher pour atteindre son vrai visage ; et parce que la psychologie féminine nous est plus familière que la psychologie masculine, nous étudierons ces masques dans le contexte particulier de l'épouse.

On imagine trop facilement que la femme mariée a nécessairement atteint la maturité. Il est vrai que la femme totale-

ment épouse est aussi nécessairement une personne mûre, mais la femme ne devient pas épouse *psychologiquement* par le seul fait du mariage, pas plus qu'elle ne devient mère *psychologiquement* par le seul fait de mettre un enfant au monde.

Et une femme peut être dans son mariage bien autre chose qu'une épouse. Elle peut être (pour n'envisager que les extrêmes) l'enfant de son mari, elle peut en être la mère. Essayons de préciser ces deux types de personnalités féminines.

La « femme-enfant-de-son-mari », c'est celle qui n'a jamais dépassé ce stade particulier où l'amour de l'amour prime l'amour de l'autre, où le narcissisme prévaut sur l'altruisme. C'est celle qui s'aime elle-même et d'un amour infantile (car, ne l'oublions pas, il est un amour de soi qui est à la base de tout équilibre mental), mais *cette femme s'aime comme un enfant s'aime lui-même*, c'est-à-dire dans la mesure où il est aimé des autres. Elle ne peut tolérer l'absence d'amour à son égard, ou même la simple indifférence. Ou bien elle fuit ceux qui ne s'intéressent pas à elle, ou bien elle essaie par tous les moyens psychologiques dont elle dispose (et ils sont d'ordinaire nombreux) de les séduire.

Ainsi, son désir insatiable d'être aimée reste le plus souvent à la source de son dévouement ; en fait, elle n'aime pas vraiment, c'est-à-dire qu'elle n'aime pas l'autre en tant qu'autre, l'autre tel qu'il existe dans la réalité, mais bien un être qu'elle façonne au gré de son imagination et de son émotivité.

Quel est donc alors son comportement quotidien en tant qu'épouse ? Jeune fille, elle était sans cesse entourée d'une cour d'amoureux passionnés qui devenaient bien vite des amoureux déçus. Mariée, elle ne parvient pas à renoncer complètement à ces amours d'adolescente et elle cherche encore à s'entourer d'un univers dont elle doit être le centre. Son désir d'être aimée et admirée est si violent que, bien que presque toujours une épouse fidèle, elle se trouve fréquemment impliquée dans une aventure amoureuse qui ne saurait être qu'une aventure malheureuse, l'amour ne pouvant devenir réciproque. Alors, elle découvre avec un étonnement réel (son désir de séduction étant inconscient), que ce vieil ami de son mari, ou ce très cher camarade d'enfance, est éperdument amoureux d'elle. Elle en pleure de détresse et de pitié, console l'infortuné, raconte tout à son mari, dit : « Je n'ai jamais imaginé qu'il m'aimait »... et au bout de quelques

mois ou de quelques années, répète exactement la même aventure...

Ou bien, apparemment, cette femme s'oublie elle-même. Elle n'existe plus. Elle disparaît derrière l'époux. Elle en devient l'ombre... mais une ombre terriblement exigeante car ce besoin d'être aimée et admirée de tous, elle ne saurait y renoncer que dans la mesure où son mari le réalise pour elle. Et il faut alors qu'il devienne riche, ou puissant, ou savant, ou célèbre. Ainsi Emma Bovary crie à son époux : « Si tu devenais célèbre, tu pourrais me rejeter, me fouler aux pieds, qu'importe, comme je t'aimerais! »

Dans cette relation conjugale particulière, la femme quitte sa propre personnalité pour n'être plus qu'un reflet de l'homme, mais c'est un reflet envahisseur qui pour subsister et grandir oblige l'homme à briller sans cesse. *Cette femme s'identifie à son mari*, non pas par amour de lui, mais encore et toujours par amour d'elle-même. D'ailleurs on peut voir qu'elle n'aime pas vraiment, qu'elle ne se donne pas vraiment, puisque en dépit de sa douceur et de son renoncement elle demeure d'une intransigeance terrible. La moindre lacune chez son mari (surtout si cette lacune se manifeste en public) provoque en elle une irritation et même de la colère. Ses défauts la blessent et la fâchent ; elle ne lui donne pas le droit d'être faible, car chaque faiblesse atténue immédiatement l'éclat du reflet. Aussi n'a-t-elle aucune tolérance devant l'échec de son compagnon de vie. Et si l'époux ne parvient pas à réaliser son ambition narcissiste, presque toujours irréalisable d'ailleurs, cette femme se détourne de lui, le rejette ou bien fuit dans un monde imaginaire où le mari joue le rôle de surhomme. Car elle ne voit jamais l'être aimé tel qu'il est en soi, mais toujours par rapport à elle-même.

Cette femme-enfant ne sera jamais mère au sens profond du mot ; elle sera, tout au plus, la sœur de ses enfants. Au début de sa maternité, nous la voyons très fière, très heureuse d'avoir fait cette grande chose qui est de mettre un être humain au monde ; c'est une nouvelle façon de se faire admirer. Mais plus l'enfant grandit, plus elle se montre effrayée, démunie devant lui, car le jeune enfant demande toujours sans rien donner. La jeune mère sera alors portée à abandonner, plus ou moins complètement, son petit à la bonne, à l'institutrice, à la religieuse ou à la grand'mère...

Cette femme craint terriblement la vieillesse ; c'est pourquoi

elle voit avec regret sa fille aînée grandir, devenir belle, être aimée. Elle est beaucoup plus la rivale de ses enfants que leur mère et l'amour que le père leur manifeste ne lui apporte aucune joie; au contraire, elle en ressent une certaine jalousie. Sans le savoir, elle réagit comme le très jeune enfant qui croit que l'amour et l'admiration qui sont donnés aux autres, on les lui vole à lui.

La « femme-mère-de-son-mari » présente un tout autre visage. Chez elle, la maternité prolifère monstrueusement au point qu'elle peut être mère sans être épouse.

Ainsi elle réduit au minimum la part de l'homme dans la procréation; elle choisit ce dernier en fonction de l'enfant qu'elle désire avoir et une fois devenue mère, elle rejette l'amant ou asservit le mari.

Elle rejette l'amant, comme cette fille-mère qui se présente au bureau d'Assistance Sociale, heureuse et fière de l'enfant illégitime qu'elle porte. Elle l'a voulu illégitime, cet enfant, pour qu'il soit bien à elle. Elle se propose de l'élever seule à la face du monde et cette perspective la comble de joie.

Épouse légitime, elle asservit le mari en le forçant, le plus souvent sans même s'en rendre compte, à jouer dans leur union le rôle d'un enfant, c'est-à-dire d'un être faible, puéril, passif, qu'elle protège et détruit sans le savoir. Ce n'est pas elle d'ailleurs qui le rend tel, mais elle l'*a choisi* ainsi, inconsciemment, parce qu'il lui fallait un homme-enfant, ou du moins un homme qu'elle pouvait dominer : un infirme, un malade, un névrosé... Selon certains anthropologues, le type extrême de cette femme se retrouverait dans quelques tribus de Mélanésie et dans l'Amérique du Sud où l'on aurait observé l'institution du Matriarcat. Dans ce régime, la femme est propriétaire du sol, elle commande aux enfants et à l'homme lui-même, achète ou choisit son mari, siège au conseil du village. Elle est même parfois sorcière ou prêtresse, car la divinité suprême est identifiée à la nature maternelle.

Dans notre civilisation, la femme matriarcale se manifeste différemment. Elle transforme sa maison en une vaste usine dont elle est le contremaître incontesté : les enfants, le mari, les domestiques, chacun y a sa tâche précise et, que ce soit explicite ou non, c'est à la mère qu'ils ont à en rendre compte.

Elle a appris des psychologues à ne pas demander à son fils de vingt-cinq ans : « Où vas-tu ? » quand il quitte le foyer le soir, et « d'où viens-tu ? » quand il y rentre à l'aube;

mais sa lampe reste allumée jusqu'à ce qu'il revienne et ses yeux interrogent avec une telle avidité qu'on ne lui résiste guère.

Les grandes ailes dominatrices s'étendent jusqu'aux cousins, aux cousines, aux neveux et nièces et tous étouffent sous leur protection, les hommes de la famille surtout. Aussi essaient-ils d'y échapper tôt ou tard : le mari pourra aller chercher une maîtresse-enfant par opposition à ce majordome, les fils quitteront la maison, souvent le pays, et pour secouer cette dépendance, pour se prouver à eux-mêmes qu'ils sont libres (alors que ce besoin de preuve est en lui-même un signe qu'ils ne le sont pas), feront des bêtises monumentales, par réaction. Ou bien ils plieront sous le joug et resteront, pour toute leur vie, dépendants de la mère.

La femme-enfant était jalouse de sa progéniture ; la femme-mère exige l'amour exclusif de ses enfants et souvent, dans ce but, elle provoque, consciemment ou non, une dévaluation du père. N'oublions pas qu'elle est la Mère avant tout, *Demeter*, symbole de fertilité.

Ajoutons d'ailleurs que même son sentiment maternel est faussé, car elle refuse l'autonomie à l'enfant, elle en fait sa chose, son bien personnel, et elle ne l'aime que dans la mesure où il consent à lui appartenir. Si bien qu'elle rompt, émotivement du moins, avec l'enfant qui ose s'attacher ailleurs.

C'est à dessein que nous avons grossi les traits de ces deux personnalités féminines. En réalité, il n'existe pas de types purs, mais on retrouve, sous une forme mixte et selon un dosage différent, un certain nombre de ces caractéristiques chez quantité de femmes.

Notons en terminant que ces deux genres d'épouses, qui dans leur mariage miment la maturité, ne connaissent jamais en fait le bonheur conjugal. Inconscientes de leur immaturité, elles se rendent compte néanmoins, occasionnellement, que quelque chose ne va pas. Elles sentent vaguement que, dans la vie, il leur manque toujours quelque chose. Et il nous faut comprendre que leur souffrance est réelle et profonde et, le plus souvent, incontrôlable.

LE VRAI VISAGE DE LA MATURITÉ

Ce n'est pas sans une certaine inquiétude que nous nous proposons de traiter du vrai visage de la maturité.

Car comment définir la maturité ? On peut, nous le savons, énumérer une série plus ou moins longue de critères tels que : la capacité d'amour hétérosexuel, la possibilité de vivre utilement pour soi et pour autrui, l'efficacité dans le travail, quel qu'il soit, l'attachement à des valeurs absolues, l'adaptation au réel...

Mais, concrètement, ces critères auront diverses significations selon la théorie de la personnalité que l'on adoptera et cette théorie elle-même sera, en définitive, fonction de la métaphysique de l'auteur.

Ainsi pour certains freudiens, la croyance en Dieu est un symptôme névrotique. Pour certains disciples de Jung, il n'est de guérison psychologique possible que si l'individu peut s'attacher à des valeurs spirituelles.

Pour le psychologue chrétien, le critère essentiel de la maturité reste, il nous semble, l'adaptation au réel, mais à un réel bien particulier que nient quantité de psychiatres et de psychologues contemporains.

En dépit de ces négations, si nous nous plaçons au plan des faits, il n'en demeure pas moins vrai que *la seule réalité que la personne humaine soit assurée de connaître, c'est la mort*. S'adapter au réel, c'est donc, en un certain sens, s'adapter à mourir.

Et l'on conçoit immédiatement que cette adaptation sera bien différente selon la signification que l'on accordera à la mort. Ce qui sera signe de santé mentale pour les uns sera fuite du réel et déséquilibre psychique pour les autres ; car même les critères de maturité se différencieront selon que l'on estime que cette réalité inévitable représente la fin de tout, ou le commencement de la vraie Vie.

Parler de maturité, pour le psychologue chrétien, c'est donc dépasser le cadre étroit des mécanismes psychiques, c'est analyser autre chose que l'inconscient et ses pulsions instinctuelles, c'est envisager la conscience même de l'individu et son lien avec Dieu.

Voilà, nous l'espérons, qui nous permettra de mieux comprendre les traits de personnalité de la femme adulte que nous nous proposons de décrire.

Nous avions considéré auparavant deux types d'épouses : celle qui n'est que l'enfant de son mari et celle qui en est la mère. Et nous avions souligné alors que ces deux types de femmes (bien inconsciemment d'ailleurs) ne font que mimer la maturité : elles en portent le masque, sans plus. Nous essaierons à présent de découvrir quel est le vrai visage de la maturité chez la femme et, plus précisément, pour demeurer dans le même contexte, chez la femme mariée.

Disons tout de suite que seule la femme parvenue à maturité est véritablement l'épouse de son mari.

Comment cela ?

Chez elle, nous trouvons aussi une identification à l'époux, mais c'est une identification tout autre que celle que l'on a observée précédemment chez la femme-enfant de son mari. Cette dernière disparaissait, s'anéantissait pour n'être plus que l'ombre d'elle-même... tandis que dans ce cas-ci, l'identification n'abolit en rien la personnalité de l'épouse. Au contraire, elle l'affine et la prolonge, car elle est consciente, volontaire et limitée...

Elle permet à la femme de se mettre à la place de celui qu'elle aime, de sentir comme lui, de concevoir son point de vue (point de vue qui peut être très différent du sien). Elle lui permet, en somme, de comprendre *intuitivement* son mari. C'est une identification à base d'amour et non d'ambition et de narcissisme.

Aussi cette femme, devant les lacunes et les imperfections de son compagnon de vie, réagit-elle sans colère : elle éprouve de la peine (non de la rage) quand il fait quelques bévues, quand il échoue, quand il pèche... et sa première impulsion est alors d'aller vers lui, de réparer l'erreur, de combler la lacune, de diminuer l'imperfection.

Cette femme-épouse n'exige pas avidement le succès extérieur. Elle n'aime pas son mari dans la mesure où les autres l'aiment. Elle le voit tel qu'il est, non tel qu'il peut paraître ; même quand l'univers entier doute de lui, elle lui garde sa confiance tant qu'il la mérite, car elle poursuit inlassablement *le bien véritable* de l'aimé.

Pour elle, l'amour charnel n'est pas un simple moyen de procréer ou une façon infantile de retrouver la tendresse paternelle (ou maternelle), mais c'est son mode d'être, en tant qu'épouse. C'est ainsi qu'elle se donne et qu'elle reçoit. Pour elle, l'acte d'amour n'est pas une activité surajoutée à son

existence; il est au centre, non en bordure de sa vie conjugale; il forme la trame même de sa tendresse pour l'époux.

L'enfant de cette femme n'est pas *son* bien, *sa* chose, il n'est même pas *leur* bien à elle et à son mari, mais il est un bien, ou mieux, une Personne, un être autonome, ou du moins comme nous l'avons souligné si souvent, un être qui tend sans cesse vers l'autonomie et qu'il faut aider dans cette tâche.

On ne trouve pas chez elle le conflit entre son amour pour le mari et sa tendresse pour l'enfant. Elle se donne aux deux, sans en léser aucun, car les deux relations ne se situent pas au même plan. Il ne saurait donc y avoir de premier et de second dans son cœur; il y a deux êtres différents, aimés différemment et même si, parfois, elle est drainée par sa tâche maternelle, cela ne diminue en rien l'amour qu'elle a pour l'époux, car en aimant l'enfant c'est encore à leur amour conjugal qu'elle se donne.

Et comment se donne-t-elle?

Elle se donne librement et rationnellement. *Librement*, car son don est gratuit et, si elle le voulait, elle pourrait à n'importe quel moment s'y refuser. Ce qui l'y pousse, ce n'est pas un besoin névrotique de servir, (car il est un pseudo-altruisme), ou de dominer (car il est des dons agressifs), ou de dépendre (car donner peut être une façon d'exiger), ce n'est même pas uniquement un besoin naturel d'être aimée, non, c'est la surabondance de sa vie émotive qui « investit » de tendresse les êtres qui l'entourent.

Elle se donne *rationnellement*, car son don s'adapte à ceux qu'elle aime et aux diverses exigences de la réalité. Elle n'encombre pas de sa tendresse intempestive son fils adolescent qui cherche à se passer d'elle. Elle ne développe pas l'égoïsme du mari en étant sa servante absolue et en reniant sa propre personnalité. Elle n'est pas éternellement la bonne d'enfants de ses enfants qui coud, cuisine et ravaude sans jamais leur demander d'efforts personnels, sans jamais leur apprendre, eux aussi, à se donner.

Elle ne se rend pas à la limite de ses forces physiques et psychiques pour avoir ensuite le droit de suspendre tout travail, sans sentiment de culpabilité. A la fois douce et implacable, exigeante et compréhensive, stable et flexible, elle sait demander et recevoir comme elle sait répondre et donner.

Mais, me direz-vous peut-être, voilà qui n'est pas spéci-

fique de la femme et le don de soi n'est-il pas aussi l'u des principaux critères de maturité chez l'homme ? Et cel est exact ; aussi faut-il ajouter chez la femme adulte (outr ces caractéristiques de liberté et de rationalité), une faço particulière de se donner qui est la conséquence immédiat de sa féminité.

Dans les termes d'Hélène Deutsch, la femme adulte s donne « par une activité tournée vers l'intérieur ».

Est-ce à dire que la plus grande partie de son activité do se dépenser à la maison, dans des travaux domestiques « Femme d'intérieur » ne signifie pas nécessairement « femm intériorisée » et on peut très bien fuir le réel et fuir son âm dans des tâches ménagères, comme à l'extérieur du foyer.

En fait, peu importe que la majeure partie de son activit se déroule à la maison, au laboratoire, dans une chambr d'hôpital ou dans une salle de cours, la femme-adulte demeur authentique dans la mesure où c'est sa vie affective qui l guide.

D'ailleurs, quand c'est vraiment la surabondance de cett vie intérieure qui la fait agir, cette femme se révèle capabl (à n'importe quel moment où la réalité l'exigera) de quitte le laboratoire, l'université ou l'hôpital sans éprouver de pro fonde frustration. C'est que, pour cette femme, ce n'est pa tant la carrière *en soi* qui importe, mais bien la carrière e tant qu'elle lui permet de s'épanouir et de se donner. Auss si brusquement la carrière devient impossible sans léser l'é poux ou l'enfant, elle pourra souffrir d'avoir à quitter u travail aimé, mais sa personnalité ne s'en trouvera pas dim nuée, étouffée. Elle saura bien s'épanouir autrement et ai leurs. Il est toujours des issues pour la quête scientifique e spirituelle, il est toujours des issues pour le don de soi e le renoncement est d'autant plus facile que l'on est plus rich intérieurement. Ainsi, la femme pleinement mère (au ser psychique du mot) ne sombre pas dans la névrose, si elle s sait un jour stérile, car elle trouve d'autres moyens d'a teindre la maternité. Tandis que la femme pour qui l'en fant représentait autre chose qu'un être à qui l'on se donne peut se montrer incapable d'accepter sainement sa stérilité.

C'est la femme qui n'est pas parvenue à maturité qui con naîtra la frustration devant la nécessité de certains renon cements et une maladie, une perte financière, l'obligation d changer de ville ou d'abandonner un métier aimé suffiron

parfois à la déséquilibrer. Tandis que la femme parvenue à maturité saura, quelles que soient les circonstances, se donner et se donner par une activité tournée vers l'intérieur.

Ce qui la motive reste fondamentalement un grand désir d'apporter le bonheur, ou mieux : la Béatitude, à ceux qu'elle aime. Nous trouvons dans son amour conjugal, avant tout, l'amour de *l'époux en tant qu'époux, l'amour de l'époux en tant que créature de Dieu.* Il y a bien aussi dans son cœur une tendresse diversifiée, un attachement au mari, comme ami, comme père, comme enfant ... Oui, il y a de tout cela dans le lien qui unit la femme à l'homme et plusieurs d'entre nous pourraient sans doute dire ce qu'écrivait Mme Desbordes-Valmore :

« Mon époux, toi qui es à la fois mon ami, mon amant, mon mari, mon frère, mon père et mon enfant .... »

Néanmoins, cet amour multiple reste hiérarchisé : à son sommet, il y a Dieu. Car si le don de la femme-adulte est complet, il n'est cependant pas total et, parce que chrétienne, il est toujours une partie de son être qu'elle réserve. Se refusant à empoisonner l'époux dans un amour purement humain, elle ne lui réclame pas son âme et ne lui donne pas la sienne.

La femme-adulte chrétienne, c'est Fausta, de Claudel, qui chante le cantique de la chambre intérieure :

Dieu m'a posée sa gardienne.
Moi qui suis faite pour l'aider, vais-je être son entrave ?
Moi qui suis faite pour être son port, et son arsenal, et sa tour,
Vais-je être sa prison ? Vais-je trahir la patrie ?
La force qui lui reste, vais-je la lui retirer ?
Ah! du moins qu'il m'épargne! qu'il ne sollicite point cette part de mon âme la plus réservée,
Cette chambre qu'à lui-même il ne faut pas ouvrir,
De peur que je ne lui cède!
Qu'il ne me rende point la défense trop difficile,
S'il ne veut que je lui ouvre cette porte fatale qui ne permet point le retour!
Qu'il ne demande point trop à la fois,
S'il veut que la moisson devienne de l'or!

N'ajoutons qu'un mot : nous avons tracé là le type idéal de l'épouse. En fait, la femme-adulte n'existe pas sous cette forme schématique car la maturité constitue un processus dy-

namique : elle n'est jamais donnée une fois pour toute à l'être humain, mais comme la sainteté avec laquelle elle doit un jour ou l'autre s'identifier, elle reste sans cesse à faire...

Thérèse Gouin-Décarie.

BIBLIOGRAPHIE

Augustin (saint) : *Les Confessions*, trad. P. de Labriolle. Collection des Universités de France, Paris, 1947.

Allers Rudolf : *Character Education in Adolescence*, New York, 1940.

Allers Rudolf : *The Psychology of Character*, New York, 1943.

Bergson Henri : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

Blanchard Phyllis : *Adolescent Experience in Relation to Personality and Behavior*, dans : J. Mc V. Hunt, *Personality and the Behavior Disorders*, vol. II.

Bashkirtseff Maria : *Journal*, Paris, 1928.

Blos Peter : *The Adolescent Personality*, New York, 1941.

Beausoleil Julien, c.s.v. : *Comment prévenir la délinquance*, Montréal, 1949.

Bühler Charlotte : *From Birth to Maturity*, Londres, 1935.

Buxbaum Edith : *Transference and Group Formation in Children and Adolescents*, The Psychoanalytic Study of the Child, vol. I, 1945.

Bernfeld Siegfried : *Types of Adolescence*, Psychoanalytic quaterly, vol. VII, 1938.

Chateau Jean : *L'enfant et le jeu*, Paris, 1950.

Claudel Paul : *La Cantate à trois voix*, Paris, 1931.

Compayré : *Adolescence*, Paris, 1906.

Debesse M. : *L'adolescence*, collection « Que sais-je ? », Paris, 1947. *Comment étudier les adolescents*, Paris, 1948.

Dennis Wayne : *The Adolescent*, dans Carmichael : *Manual of Child Psychology*, Londres et N. Y., 1949.

De Greeff Etienne : *Nos enfants et nous*, Casterman, 1948.

Deutsch Hélène : *Psychology of Women*, vol. I, N. Y., 1945. *Psychologie des femmes*, Presses Universitaires de France, 1953.

Dostoïevski : *L'adolescent*.

Fleming C. M. : *Adolescence*, N. Y., 1949.

Fargues Marie : *Catéchisme pour notre temps*, Paris, 1951.

Frank Anne : *Journal*.

FREUD Anna : *Ego and Mechanisms of Defence*, N. Y., 1946. *Le moi et les mécanismes de défense*, Presses Universitaires de France, 1949.

GIBRAN KAHLIL : *Le Prophète*, trad. Mason-Manheim, Paris, 1926.

JAMMES Francis : *Clara d'Ellébeuse*.

JOSSELYNE Irene : *Psychosocial Development of Children*, N. Y., 1951. *The Adolescent and His World*, N. Y., 1952.

HALL G. Stanley : *Adolescence*, N. Y., 1906.

LA TOUR DU PIN Patrice : *La quête de Joie*.

LACROIX Jean : *L'adolescent au point de vue psychologique et pédagogique*, dans *Médecine et Adolescence*, Paris, 1947.

LYND Robert : *Knowledge for What?* Princeton, 1939.

LATIL Léo : *Journal*, 1954.

MALM Marguerite et JAMISON Otis : *Adolescence*, N. Y., Toronto, Londres, 1952.

MEAD Margaret : *Coming of Age in Samoa*, N. Y., 1928. *Growing up in New Guinea*, N. Y., 1930. *From the South Seas : Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, N. Y., 1939.

MENDOUSSE Pierre : *L'âme de l'adolescent*, Paris, 1913. *L'âme de l'adolescente*, Paris, 1941.

PIAGET Jean : *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel et Paris, 1947.

REDL Fritz : *The Psychology of Gang Formation and the Treatment of Juvenile Delinquents*, The Psychoanalytic Study of the Child, vol. I, 1945.

ROLLAND Romain : *Jean Christophe*, vol. III, « L'Adolescent ».

SCHMID J. R. : *Le maître camarade et la pédagogie libertaire*, Neuchâtel et Paris, 1936.

SCHNEIDER Alexandre : *The Psychology of Adolescence*, Milwaukee, 1951.

SPIEGEL Leo : *A Review of Contributions to a Psychoanalytic Theory of Adolescence*, The Psychoanalytic Study of the Child, vol. VI, 1951.

SYMONDS Percival : *Adolescent Fantasy*, N. Y., 1949.

SHERIF M. et CANTRIL H. : *The Psychology of Ego-Involvements*, Londres, N. Y., 1947.

THRASCHER Frederic : *The Gang*, Chicago, 1947.

WITTELS Francz : *The Ego of the Adolescent*, dans Eissler : *Searchlights on Delinquency*, N. Y., 1949.

ZACHRY C. B. et LICHTY M. : *Emotion and Conduct in Adolescence*, N. Y., 1940.

FORMATION DES RELIGIEUSES ET PERSPECTIVE PASTORALE

Un regard rapide et superficiel pourrait laisser supposer qu'il existe une certaine opposition entre l'effort tenté actuellement pour donner aux religieuses une plus longue et meilleure formation, et ce qu'on a appelé la perspective pastorale.

Avant de déterminer si cette opposition est réelle ou seulement apparente, il faudrait d'abord savoir ce qu'on entend par « formation des religieuses » et par « perspective pastorale ». Par formation des religieuses, on entend la formation complète et intégrée de la religieuse enseignante, hospitalière ou travailleuse sociale. Cela signifie avant tout une formation spirituelle comprenant un enseignement de base en théologie ascétique et mystique, l'encouragement à la pratique des vertus par des exemples et des exhortations susceptibles de provoquer chez la jeune Sœur l'enthousiasme nécessaire pour progresser dans la vie spirituelle, la pratique de la prudence naturelle et surnaturelle sous la direction d'une personne vivant elle-même ces vertus suivant l' « esprit » de sa communauté. Le devoir de la maîtresse des professes, de la maîtresse des novices ou de la maîtresse des postulantes consiste donc à leur donner une certaine somme de connaissances, à essayer de susciter en elles une certaine ardeur pour la perfection et à donner aux Sœurs en cours de formation la possibilité immédiate de mettre en pratique ce qu'on leur apprend ou les exhorte à faire. En second lieu, la formation des religieuses vise à donner aux jeunes Sœurs la possibilité d'acquérir des capacités intellectuelles et ceci en grande partie par un cycle d'études universitaires. On cherche à former des femmes capables de penser par elles-mêmes, de poursuivre

leur culture intellectuelle elles-mêmes par la lecture et l'étude, des femmes qui aient l'amour et l'estime des choses de l'esprit. Autrement dit, on souhaite former des religieuses à qui leur bagage philosophique et théologique permette de comprendre les principes d'ascétisme inscrits au programme de leur formation spirituelle et dont la culture générale soit suffisante pour leur permettre de rencontrer des gens ayant une profession et de comprendre leurs préoccupations, des religieuses dont les récréations en commun puissent se dérouler sur un plan intellectuel ; enfin, des religieuses ayant une suffisante maîtrise à la fois des matières qu'elles enseignent et des techniques pédagogiques pour satisfaire à leurs devoirs de justice envers leurs élèves et faire honneur aux méthodes de l'enseignement catholique. En un mot, la formation des religieuses associe formation spirituelle et formation intellectuelle de façon à ce que ces deux éléments se renforcent mutuellement de façon positive, sans laisser dans l'esprit des Sœurs aucune impression fausse de tension ou d'incompatibilité entre les fins générale et spécifique de leur congrégation.

La perspective pastorale telle que nous l'entendons ici ne se borne pas à ce que l'on pourrait appeler le point de vue plus ou moins technique du curé, l'optique normale des pasteurs d'âmes. Mais pour nous tous qui ne sommes pas curés, cette perspective est le principe, auquel nous souscrivons de tout cœur, défini par la loi : *Suprema lex est salvatio animarum.* En ce qui concerne les religieuses enseignantes ou hospitalières, le salut des âmes devrait être assurément la passion dominante de leur vie. C'est pour se consacrer à l'apostolat par l'enseignement qu'elles ont quitté leur famille, qu'elles mènent dans la joie et la générosité une vie qu'on peut estimer l'une des plus difficiles et des plus zélées qu'un groupe de personnes puisse entreprendre de vivre.

En vérité, la vie purement contemplative est d'une efficacité suprême pour le salut des âmes. Les années apparemment improductives qu'une Sœur doit consacrer à sa formation purement spirituelle sont donc à l'extrême opposé d'une perte de temps. Il n'est pas moins vrai que l'éducation chrétienne sur une large échelle est un grand bien pour l'Église et, par conséquent, contribue indirectement au salut des âmes. L'aspirante à la vie religieuse dans un ordre actif n'a généralement pas choisi de sauver les âmes uniquement en priant pour elles, mais aussi en travaillant pour elles et l'idéal par-

faitement légitime du professeur catholique est aujourd'hui *de facto* à l'arrière-plan de l'horizon de la postulante à la vie religieuse.

L'on pourrait ici faire valoir le fait que toute augmentation *assimilée* de formation spirituelle et intellectuelle, quelle qu'en soit la durée, porte finalement des fruits dans la moisson des âmes. Les grandes réalisations des Ordres masculins qui semblent gaspiller de neuf à quatorze des premières années de la vie d'un jeune homme sont, depuis des siècles, une preuve de l'efficacité apostolique d'une formation plus longue. Mais nous ne pouvons insister sur cet argument à cause de l'impossibilité où se trouvent les religieuses de disposer du temps nécessaire pour recevoir une formation semblable.

Si nous nous contentons de limiter notre recherche à la question de savoir s'il y a ou non incompatibilité immédiate entre la perspective pastorale et le désir de donner aux Sœurs une formation plus longue et mieux adaptée, il semble possible d'affirmer qu'il n'y a pas opposition. Les religieuses qui s'efforcent à l'heure actuelle de susciter une meilleure formation des Sœurs ne souhaitent discuter ce problème qu'à la condition de le limiter à cette perspective plus restreinte, mais immédiate.

Y A-T-IL UNE DIFFÉRENCE DE PERSPECTIVE ?

Existe-t-il donc une différence entre la perspective du curé plongé dans la méditation des statistiques de la population pour ces dix dernières années et celle d'une Mère générale ? Son école est déjà surpeuplée et il pense aux centaines d'enfants supplémentaires qui viendront frapper à sa porte chaque année pendant la prochaine décade. Comment parviendra-t-il à résoudre le problème du manque de maîtres ? Il sait bien que les ressources de la paroisse ne lui permettront ni de payer les appointements de beaucoup de professeurs laïques ni de construire de nouvelles salles de classe ; et il voit qu'il doit s'attendre à recevoir non pas davantage, mais moins de religieuses pendant cette période de formation des Sœurs ! La Mère générale, qui se souvient que sa règle lui fait un devoir d'être zélée pour l'extension de l'enseignement catholique, connaît, elle aussi, par les rapports directs de ses supérieures

locales qui ont entre les mains les listes d'inscription d'enfants désireux d'entrer dans des écoles catholiques, le caractère critique de la situation. Et elle est assiégée de demandes de fondations émanant des prêtres de tous les points du monde où il n'y a encore jamais eu d'écoles catholiques.

Si nous exceptons le fait que le premier devoir d'un curé concerne sa paroisse et que la Mère générale doit faire face à la terrible responsabilité d'accepter ou de rejeter des écoles entières dans de nombreux diocèses et même dans de nombreux pays, nous pouvons affirmer avec assurance que les deux perspectives ne diffèrent pas sensiblement, même lorsque la Mère générale est amenée, par conviction personnelle et expérience pratique, à donner aux religieuses une meilleure et plus longue formation. Il semblerait que les deux perspectives se rejoignent sur un point auquel nous n'avons pas encore donné assez d'importance : celui des vocations.

Lorsque nous citons des extraits des discours pontificaux, il nous arrive parfois d'escamoter des thèmes très importants qui ne peuvent être résumés en extraits concis. Il me semblerait à tout le moins loyal de dire que l'une des idées les plus importantes développées dans le fameux discours du Saint-Père aux Sœurs enseignantes non seulement d'Italie, mais du monde entier, était celle de la relation qui existe entre les questions d'adaptation et de meilleure formation et les vocations. Le Saint-Père disait en substance que nous subissons une crise de vocations et que nous qui sommes engagées dans la vie religieuse, nous devrions chercher à voir jusqu'à quel point nous sommes responsables de cette crise due à une insuffisance d'adaptation et à une formation imparfaite, dont nous sommes responsables. Nos arguments vont dans ce sens.

Il y a une crise de vocations. Il est probable qu'il n'est pas une maison-mère dans ce pays où les supérieures majeures ne se tordent les mains devant la diminution du nombre des Sœurs, problème numéro un à l'heure actuelle. L'histoire est partout la même : salles de classe avec deux, trois et quatre fois plus d'enfants qu'il ne devrait y en avoir, Sœurs enseignantes âgées ou malades, écoles d'infirmières dirigées par une seule religieuse avec des aides laïques, deux étages d'hôpital confiés à une seule religieuse infirmière-major. Nos noviciats ne manquent pas de postulantes, mais elles ne sont pas assez nombreuses. Toutes les Mères générales vous di-

ront qu'elles pourraient trouver dès demain l'emploi de deux fois plus de Sœurs qu'elles n'en ont aujourd'hui.

RECHERCHE DES CAUSES

Où faut-il situer la responsabilité de cette situation ? Allons-nous dire que le Saint-Esprit ne connaît plus les besoins de l'Église ou ne désire pas donner la grâce de la vocation nécessaire pour faire face aux besoins modernes ? L'idée est ridicule, sinon blasphématoire.

Allons-nous alors déclarer, comme le font certains parmi nous, que le mal vient de la jeunesse moderne, que les jeunes filles sont trop égoïstes et trop avides de plaisir pour suivre l'appel à l'héroïsme d'un apostolat enseignant ou hospitalier ? La réponse est séduisante, parce qu'elle nous absout de toute responsabilité et nous donne en plus le sentiment apaisant d'appartenir à une génération faite d'une étoffe connue pour sa proverbiale solidité. Mais il est troublant de se dire qu'après tout, la jeunesse moderne pourrait bien être aussi généreuse et éprise d'idéal, aussi capable de suivre une inspiration élevée et aussi prête à se sacrifier que les jeunes de tous les temps chaque fois qu'ils y ont été conviés en termes convaincants. En fin de compte, quel que soit l'effet de paganisation ou d'énervement sur nos grandes élèves que nous puissions attribuer au monde moderne en guise de concession à cet argument, nous perdrions notre temps à nous concentrer sur ce point ; à moins d'y trouver un stimulant pour redoubler nos efforts de transmission aux jeunes filles du message de la vocation en termes intelligibles pour elles et qui les fassent y répondre.

Ceci dit, reste l'idée que nous devons nous regarder nous-mêmes, qu'il nous faut envisager d'une façon nouvelle le problème de la vocation et faire de nouveaux et plus vigoureux efforts pour grossir nos rangs.

D'une façon très générale, on peut classer en deux catégories les réponses au problème de l'intensification de nos efforts pour attirer des vocations. La première pourrait être en gros l'emploi de « trucs ». Nous pourrions publier de meilleures notices montrant que les novices jouent au basket-ball et sont donc « humaines » ; nous pouvons avoir, comme par le passé, nos journées et expositions, nos réunions de détente

nous pouvons mettre en campagne davantage de « recruteurs », ne rien négliger et nous tourner vers les clubs, jours de réception et les mille et une ficelles du métier. Les trucs ont quelque efficacité, bien sûr, dont la moindre n'est pas notre conviction d'avoir fait tout ce qui était en notre pouvoir pour gonfler les effectifs. Mais il faut se rendre compte qu'à l'heure actuelle, tous les trucs réunis n'ont pas eu beaucoup d'efficacité sur la raréfaction des vocations.

On pourrait donc penser que la clé de la crise de vocations se trouve dans la qualité des Sœurs avec lesquelles les jeunes filles entrent en contact. On serait fondé à croire que tous les moyens imaginables de publicité et de promotion de la vie religieuse sont inefficaces si les Sœurs que les jeunes filles ont connues en dernier lieu n'ont pas été un témoignage vivant en faveur de la vie religieuse.

Qu'est-ce qui peut donc plaider la cause de la vie religieuse ?

Nous nous occupons d'apostolat actif. Ce qu'il faut faire apparaître comme un bien si grand qu'il vaut la peine de jouer sa vie dessus n'est pas seulement la vie religieuse en elle-même. En fait, la vie contemplative connaît actuellement une pléthore de vocations. Il faut qu'aux yeux des jeunes filles idéalistes, courageuses, aux nobles aspirations, de nos classes supérieures nous fassions apparaître la difficile vie mixte aussi attrayante que la vie purement contemplative telle que l'ont montrée des écrivains comme le P. Merton. Il est évident que l'on peut évoquer d'autres mobiles. Mais il faut qu'ils soient aussi irrésistibles, aussi puissants et concrètement pressants. Il faut que l'enseignement apparaisse comme un apostolat authentique, au sens missionnaire passionnant du mot. Il faut faire comprendre la situation critique dans laquelle se trouve le monde, le rôle que peuvent y jouer l'Église, l'enseignement catholique, l'Action catholique et la religieuse enseignante, soldat d'avant-garde, au cours des années troublées qui s'annoncent. Il faut donner aux jeunes filles une vision de ce qu'une vie religieuse organisée peut accomplir lorsque les talents naturels et surnaturels de ses membres sont développés et réunis en un seul instrument bien adapté. Ce que furent les Mendiants au XIII[e] siècle, les nouveaux ordres masculins pour la Contre-Réforme, les Sœurs enseignantes pourraient l'être dans les jours de lutte qui surgissent et risquent de mettre en danger jusqu'à la profession publique de la religion, et toute la civilisation occidentale.

Il faut que les religieuses hospitalières et travailleuses sociales présentent une vision identique du rôle qu'elles pourraient jouer au vingtième siècle, siècle crucial.

Mais qui va apporter ce message, cette grande idée des religieuses troupes de choc du Christ et représentantes d'une institution qui a les réponses aux problèmes de notre temps ? Qui va le présenter à nos jeunes ? Certainement celles qui le connaissent par leur propre expérience.

Mais une telle connaissance ne se communique pas par osmose. Elle est le résultat d'une formation et de la réflexion. Elle exige que nous soyons familiarisées avec les problèmes auxquels nous prétendons pouvoir répondre. Pouvons-nous attendre tout cela de Sœurs dont la formation, incomplète, a été éparpillée tout au long de leur vie, qui ont parfois du mal à manifester quelque compétence dans la sphère étroite de l'activité pour laquelle elles ont été assignées et qui sont généralement si surchargées par une excessive somme de devoirs et de charges et un horaire encombré, qu'elles n'ont pas ou à peine le temps d'avoir avec leurs élèves des relations de simple courtoisie, encore moins d'encourager leurs aspirations élevées.

Il semble possible d'affirmer que dans ce pays les religieuses sont aimées comme des âmes bonnes et dévouées ; mais bien peu pensent que les bonnes et dévouées religieuses sont de formidables soldats du Christ. Mener une salle de classe sans intérêt ou surveiller des étages dans un hôpital bruyant, cela n'a pas le prestige du lit de planches des Carmélites ou des risques ou des triomphes des missionnaires partis en pays lointains, ni même l'allure fière et généreuse des apôtres laïques s'élançant vers de nouveaux champs d'apostolat. La conviction de l'urgence et de l'importance de notre mission doit être transmise par celles qui la vivent, qui sont déjà engagées dans un travail de premier ordre dans la ligne même de ce qu'elles prônent et qui, finalement, savent donner l'impression qu'elles ont trouvé personnellement une grande et profonde tâche dont l'accomplissement remplit de joie leur vie de prière et de travail.

C'est la conviction de l'auteur de ces lignes que nous résoudrons le problème des vocations lorsque des religieuses dynamiques, pleines d'allant, surnaturelles, d'une haute compétence, visiblement heureuses et saintes arriveront dans nos salles de classe, nos écoles d'infirmières et nos services hos-

pitaliers. C'est notre plus ferme conviction que la multiplication de telles religieuses est une question de formation meilleure et plus longue à la fois sur les plans spirituels, culturels et professionnels.

Il est clair que dans une question comme celle-là, aucune de nous ne peut imposer ses façons de voir à quiconque. Je pense que l'on pourrait soutenir que, de nos jours, des religieuses correspondent à notre description ; l'on pourrait aussi soutenir que de telles religieuses n'attireraient pas obligatoirement plus de vocations.

Nous n'avons pas entrepris ici de démontrer l'exactitude de notre opinion, mais nous voulons simplement montrer que si elle est soutenue loyalement, non seulement elle ne va pas à l'encontre d'une perspective pastorale, mais en constitue une expression positive.

En d'autres termes, c'est précisément parce qu'il nous faut rapidement davantage de religieuses pour nos écoles, parce que nous voulons ouvrir de nouvelles écoles, parce que nous craignons qu'en cette époque nouvelle d'expansion scolaire les communautés religieuses ne soient pas en mesure de rendre aux évêques et aux curés les mêmes services que par le passé, que nous nous tournons vers l'amélioration de la formation des religieuses comme vers le moyen le plus rapide et le plus pratique de renverser le courant de l'insuffisance du recrutement.

Par exemple, si nous étions capables d'apporter aux élèves de nos établissements secondaires, qui constituent actuellement notre meilleure source de recrutement, un message suffisamment convaincant, nous pourrions avoir en deux ans de nouveaux professeurs prêts à enseigner. Si nous considérons la question du point de vue d'un curé soucieux devant ce problème, — en ne nous occupant pour l'instant que des étudiantes des grandes écoles, — ce curé pourrait bien découvrir les avantages que représenterait pour sa paroisse le fait qu'en prolongeant de trois années la formation d'une jeune Sœur (et en payant un professeur laïc pendant ce temps), nous lui donnerions ensuite une religieuse vraisemblablement en mesure de susciter des vocations pendant un bon demi-siècle d'activité. Ou si nous abordons la question du point de vue d'une supérieure religieuse, en retardant de trois ans l'ouverture d'une école, elle pourrait fort bien, avant l'expiration de son mandat, mettre la communauté en mesure d'ouvrir

plusieurs nouvelles missions non seulement une fois, mais chaque année.

Il est alors facile à qui est convaincu que le problème de la vocation ne peut être résolu que par une meilleure formation des religieuses, de constater que perspective pastorale et enthousiasme pour un effort de meilleure formation des religieuses se rejoignent.

La véritable difficulté semblerait être celle-ci : ce que nous avons appelé « une opinion » n'est réellement rien de plus qu'une opinion. Il serait difficile de le prouver a priori parce qu'il n'y a peut-être pas suffisamment de personnes prêtes à l'accepter sans autre preuve. Ce qu'il nous reste à faire à présent, c'est chercher à montrer que ce que nous avons présenté comme une simple opinion est en réalité un fait. Quelques-unes d'entre nous ont tenté de faire un effort dans le sens de cette recherche, mais à titre purement privé, sans aucun mandat officiel. Nous avons besoin de beaucoup plus. Ce qu'il nous faut chercher d'abord, avec courage et objectivité, c'est la raison pour laquelle les jeunes filles ne viennent pas au couvent. Nous avons la conviction que s'il était possible de mener cette enquête de façon telle que les jeunes filles puissent et veuillent parler librement, leurs réponses prouveraient de façon décisive la nécessité urgente de donner aux religieuses une formation différente et meilleure.

La seconde étape consisterait à établir le programme de formation, la troisième à le mettre en pratique. La solution du problème n'est peut-être pas si loin qu'on pourrait le penser.

Sr. Mary Emil, I. H. M. Ph. D.
Présidente du
« National Sister-Formation Committee ».

Traduit de l'américain par F. Roret.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trim. 1955. — Impr., no 1216.